Czystopis „Historyi filozofii gr."

Stronic 643 + CCLXIV, ale wielu brak.

(Mianowicie w teksie brak stronic: 145-229, 233 235-237, 249, 267-272, 283-296, 320, 321, 331-333, 338-340, 350-352, 364-369, 384-391, 393-414 i 524. NB. Stronice te wyrzucił sam autor, używając czystych stron „verso" na późniejsze notatki; zob. verso str. 230 i 242).

Drukowana 2ga część IIgo tomu kończy się na str. 640 wiersz ostatni tego autografu, tj. str. 641-643 jest drukiem nie ogłoszona, a tosamo i odpowiadające przypiski, str. CCLXIV.

Dr A. Birkenmajer 19/5 1919.

tesa (tak Hermann, Steinhart i kilku innych), dopiero po jego
śmierci miał skrzydła rozwiązane i do krajów obcych odleciawszy, u-
tworzył sobie system nowy, oryginalny. Pominąwszy niczem nie uspra-
wiedliwione lekceważenie filologów owych dla osoby mędrca szlachetnego,
który przecież żadnemu z uczniów swoich nie przeszkadzał w kształ-
ceniu się naukowem,[1]) nie znajdujemy nic zgoła w owych pisemkach, coby
popierało tak niewłaściwą hipotezę. Są wprawdzie niektóre z nich
nudne i suche, ale całe rozdziały w utworach późniejszych, nawet
najdojrzalszych, także nie są zbyt zabawne. Jeżeli brak w nich
głębokich problemów metafizycznych, trudno się temu dziwić, skoro stawiały sobie
zadanie skromniejsze, zastosowane do umysłów mało wprawnych; jeżeli nie
wspominają o ideach, o Bogu lub nieśmiertelności, widocznie nie zachodziła tego żadna potrzeba.
Początkującemu nie wykłada się prawdy całej, ani dzisiejsze logiki szkolne
nie lubi poruszać zagadek nadziemskich. Naczelnik Akademii, ma-
jący często uczniów młodych a zmuszony dostarczać im tekstów ele-
mentarnych do odbywania pierwszych ćwiczeń dialektycznych, mógł na szczycie
swej sławy nieraz napisać lub podyktować rzecz, która dla dojrzal-

szych, zwłaszcza dla znających dobrze jego utwory słynniejsze, mogła być zupełnie zbyteczną. Z tego rozumowania nader prostego wynikają dwa kryterya wielkiej doniosłości, choć wyrażone w formie przeczącej: 1° Dialog „sokratesowy" nie koniecznie musiał być napisany za życia mistrza lub zaraz po jego śmierci; 2° alluzye do dawniejszych szkół filozoficznych, n.p. jońskich lub pitagorejskich, nie koniecznie dowodzą, że dialog który pochodzi z lat dojrzałych autora.

Jakie więc dialogi będą pierwszemi, jeżeli „sokratesowym" odmawiamy tego przywileju? Pytanie to wiąże się z drugiem: czy Platon wogóle coś napisał za życia mistrza? Na to może odpowiedzieć tylko tradycya, ale niestety tym razem obchodzono się z nią dosyć niedbale. Grote n.p. zwykle ją szanujący, jak przekonaliśmy się wyżej, nawet wtedy, gdy ona prawie jest przerwana, zaprzecza stanowczo, żeby Platon coś ogłaszał przed śmiercią Sokratesa, bo w ostatnich latach wojny peloponeskiej był zajęty służbą wojskową a po jej ukończeniu polityką czynną. Dopiero zgon tragiczny nauczyciela obrzydził

mu życie publiczne i nakłonił do spekulacyi teoretycznej. 2) Argumentacyę swoją Grote wywraca niestety uwagą, że młody, ambitny Platon, choć „przed śmiercią Sokratesa nie poświęcił się filozofii ani żadnego z dialogów swoich nie ogłosił, mógł jednak prawdopodobnie pisać dramata i owe piękne epigramy, które Diogenes nam zachował." 3) Jak gdyby napisanie Fedrosa, więcej niż od tragedyi, wymagało czasu lub spokoju ducha, a ciągła z Sokratesem, i zażyłość poufała, nie była „poświęceniem się filozofii" i nie zabierała czasu! Ale Sokrates, mówi Grote, był tak popularnym i łatwo przystępnym człowiekiem, że każdy mógł za darmo rozmawiać z nim do woli, a wobec jego żywej, pełnej indywidualności bladłyby niesłychanie sprawozdania pisane. Ogłaszając takowe, byłby wobec wszechstronnych naraził mistrza a w każdym razie uchybił winnej mu czci i miłości! 4) Zapewne! ale choć nie nie ogłaszał, bo nie był publicystą ani reporterem w znaczeniu nowożytnem, mógł przecież pisać w owych latach, a za tem i tradycya przemawia i psychologia.

Że przyjaciele Sokratesa spisywali rozmowy ciekawsze, w których brali udział, nie ulega wątpliwości; 5) że na zebraniach poufnych czasem czytywali własne kompozycye, jest także zrozumiałem, że nie wymaga żadnego dowodzenia; 6) że wreszcie umysł twórczy ma potrzebę wrodzoną pisania dla siebie i dla najbliższych, choćby nawet nie zamierzał niczego ogłaszać, jest zjawiskiem tak pospolitem, z którem dziś jeszcze, pomimo manii publikowania wszystkiego, ciągle się spotykamy. Nie brak umysłów znakomitych, męskich i żeńskich, które mają w biurku rzeczy prześliczne, a wzbraniają się wypuścić je między szerszą publiczność. 7) Po co więc tworzą? Mój Boże! jak ptaki, śpiewają, dla siebie i dla swoich najbliższych. Mógł Platon spalić dramata swoje przechodząc do filozofii, ale nie mógł przestać tworzyć, bo to było nad jego siły. Nie opiewał więcej bohaterów, ginących pod ciosami przeznaczenia, ale za to walka systemów dostarczyła Muzie jego ciągle nowego pokarmu. Po dramatach urojonych zjawił się rzeczywisty, osobisty, gdy zamiast charakterów

tragicznych, zczęsty się spotykać w duszy młodzieńca idee, nie mniej tragiczne. Jak każdy filozof prawdziwy, oryginalny, musiał przejść przez wstrząśnienie głębokie, przez boleść ogromną, towarzyszącą narodzeniu każdem, a dzieckiem tych cierpień a zarazem nadzieją rozwoju przyszłego był Fedros, organizm wątły a piękny, jaśniejący barwą przedziwną, ale o ruchach niewprawnych i mięśniach niewykończonych. Dziecko pierworodne, przedwczesne, stąd słabowite, ukazuje w pięknych rysach swoich podobieństwo niezatarte genialnego rodzica. Później rodzi on syny dzielniejsze i rozumniejsze, takich, jakim był sam w pełni sił swoich, gdy porywał uczniów zdumionych siłą myśli swojej, ale żaden z tych potomków nie posiada miłostkiej prawdziwie młodzieńczej kokieteryi Fedrosa, ani jego naiwnych, a tak głębokich poglądów. Bo też Fedros był dzieckiem pierwszej miłości.

Kto trochę świadom tego, co w naszym wieku napisano o tym dialogu, zdziwi się może, że wśród zgiełku wpadających na siebie

hipotez nienawistnych, obstawam otwarcie za jego pierwszeństwem chronologicznem. Nie mogąc w książce osobnej wyczerpać wszystkich kwestyj spornych tej ważnej sprawy, ograniczam się do wyłożenia punktów głównych w krótkiem streszczeniu. Czytelnik, spragniony wyjaśnień obszerniejszych, ma do wyboru mnóstwo prac znakomitych, zwłaszcza niemieckich. 8) Pominąć jej nie można, bo znaczenie Fedrosa dla zrozumienia Platona jest wyjątkowem, nawet jedynem w swoim rodzaju. Słusznie mówi Usener, że według tego, czy Fedrosa umieścimy na początku rozwoju literackiego Platona, czy w środku dalej ku końcowi, otrzymamy za każdym razem obraz zgoła odmienny wewnętrznych dziejów myśliciela; stąd pytanie o jego datę jest tak zasadniczem, że mimo woli staje się hasłem, po którem odróżniają się grupy współczesnych badaczy Platona. 9) Wielki filolog w Bonn rozstrzygnął pytanie na korzyść tradycyi starożytnej, uważającej Fedrosa za najwcześniejszy z dialogów platońskich i zasłużył sobie na wdzięczność wszystkich swoim artykułem, równie uczonym jak wykwintnym. (Wilamowitz, wytrawny znawca literatury ateńskiej, znalazł w nim „słowa silne i wybawcze" i mimochodem dorzucił

kilka uwag wzniosłych, gorąco odczutych, które przedstawiają rzecz w nowém świetle.[10]) Nie powinniśmy wszakże zapomnieć o Volquardsenie, który dwadzieścia lat przed nimi a w rozprawie obszernej, bardzo uczonej, choć z mniejszym talentem krasomówczym napisanej, cały materyał krytyczny sumiennie opracował i do tego samego doszedł rezultatu.[11])

Świadectwa starożytne o pierwszeństwie Fedrosa rzadkie są i późne, bo tylko Diogenes z Laerty i Olimpiodor młodszy zachowali to „podanie" (λόγος), przyczepiono się do słowa, jakoby oznaczało „pogłoskę niepewną", lub też obniżano powagę obu autorów, pod pretextem, że pierwszy był kompilatorem bezmyślnym a drugi żył dopiero za czasów Justyniana.[12]) Ale przesadne te skrupuły powinny ucichnąć wobec trzech faktów niewątpliwych: 1° Diogenesa kompilacya polega na źródłach dobrych, które w tej właśnie kwestyi pochodzą prawdopodobnie z pierwszego stulecia naszej ery;[13]) 2° Olimpiodor przedstawia tradycyę nieprzerwaną Akademii;[14]) 3° komentatorowie Platona przywiązywali tak małą wagę do szczegółów chronologicznych"

15)

że wiadomość podobna mogła się tylko zachować jako „podanie". Stu-
dyów specyalnych nad porządkiem genetycznym pism Platona nie ro-
biono, układano je według potrzeb pedagogicznych. Ile razy jednak
badano styl Fedrosa, odkrywano ~~nasuwało się~~ w nim ślady pióra niewytraw-
nego a pod tym względem pojęcie literackie starożytnych zostało
w zupełności potwierdzonem przez znawców współczesnych. Czy jednak
sądy te i świadectwa, bardzo nieliczne a późne, znajdują poparcie
w ustroju ~~[illegible]~~ i treści dialogu? w jego myślach i słowach, porównanych
z resztą pism wielkiego filozofa? Tu, wyznaję, ~~że~~ zaczyna się stra-
szna walka domysłów i ~~uprzedzeń subjekt~~ osobistych, bo mało było zawsze ludzi ~~takich~~, którzy potrafią
objąć całą prawdę a dla niej pozbyć się przesądów lub mrzonek, na-
bytych rutyną według albo ~~tak~~ niekompletnem wychowaniem.

Nasamprzód jest dialog przepełniony wiadomościami o lu-
dziach i wypadkach, dobrze ~~znanych~~ nam ~~dobrze~~ znanych z historyi, a ~~te~~ społeczno-
politycznych, wśród których ~~stosunków~~ rozgrywa się jego akcya, także zaś ~~tak~~ dokładnie ~~[illegible]~~
nacechowane, że zatem ~~Możemy bez trudności oznaczyć czas, w którym został napisany~~. Występuje Lizyasz, „najzdolniejszy z ~~ówczesnych~~ podówczas piszących",

cała mowa jego przytoczona dosłownie i krytycznie rozebrana; z powoływaniem się na zdanie męża politycznego, który „niedawno" użył go publicznie i nazwał pogardliwie „pisarzem mów." [16]) Wszystko to stosuje się do wypadków, które towarzyszyły odnowieniu demokracyi w r. 403 przez Trazybula. Lizyasz powrócił z emigrantami a za wielkie ofiary, poniesione w obronie wolności, otrzymał prawo obywatelskie, ale niebawem je znowu utracił, gdy Archinos, najbardziej wpływowy z ówczesnych polityków, w gwałtownej mowie wykazał nielegalność tego aktu. Nazwa logografa była nieprzyjemną dla Lizyasza, ale oznaczała dokładnie jego zajęcie, skoro był nauczycielem wymowy i jak sofiści, pisywał deklamacye. Później został logografem w innem jeszcze znaczeniu, bo układał za pieniądze skarżącym lub oskarżonym mowy sądowe, które wygłaszali jako swoje. Jednakże prócz Archinosa nie znamy nikogo, któryby przed ludem w przemówieniu publicznem był nazwał Lizyasza logografem, a że to stało się „niedawno", możemy Fedrosa umieścić w r. 402. [17])

Do tegoż roku mniej więcej prowadzi nas inna wiadomość. Pod koniec dialogu czytamy słynną Sokratesa przepowiednię, gdy filozofowi każe być miłośnikiem mądrości a potem tak ciągnie dalej: „Kto zaś

nie zna nic cenniejszego, nad to, co ułożył lub napisał, ~~w górę i na dół~~, [długo przestawiwszy słowa, w górę i na dół,] ~~długo~~ (dodajmy jeszcze i znowu ~~wszak~~ ~~tu i ówdzie~~ [wszak słusznie tego], nazwiesz poetą lub pisarzem mów lub praw ~~redaktorem~~ [układaczem]? —

Fedros: Nie inaczej! —

Sokrates: Powiedz to zatem twemu przyjacielowi (t. j. Lizyaszowi)! —

Fedros: A ty, co ~~zrobisz~~ [pocznisz]? bo nie powinieneś ani twego przyjaciela pominąć. —

Sokrates: Kogo to? —

Fedros: Pięknego Izokratesa. ~~Cóż jemu powiesz~~ [Jemu co zwiastujesz], Sokratesie? ~~Taka jemu nadamy nazwę~~ [Cóż o nim powiemy? czem on jest]? —

Sokrates: Izokrates jeszcze młody, o Fedrosie. Powiem ci jednak, co ~~jemu~~ prorokuję o nim. —

Fedros: Cóż takiego? —

Sokrates: Wydaje mi się ~~zdolniejszym~~, ~~lepiej usposobionym~~ [zbyt zdolnym z natury, by miał pisywać mowy w rodzaju] ~~by można go porównać z mowami~~ Lizyasza, a także ~~natura~~ [co do mów] jego jest ~~szlachet~~ [temperamentu szlachetniejszego]. ~~Nieby zatem nie było dziwnego~~ [Wcale bym się przeto nie zdziwił], gdyby z postępem lat ~~nie tylko w~~ [właśnie w tych] mowach, którym teraz oddaje się,

wszystkich, którzy kiedykolwiek uprawiali krasomówstwo,
pozostawił daleko za sobą, niby dzieci, ~~wszystkich, którzy kiedykol-~~
~~wiek~~ ~~niemi zajmowali się~~, ~~też~~ ~~uprawiali krasomówstwo~~ ~~w razie~~, lub też, gdyby ~~żeby~~ mu to nie wystar-
czyło, za popędem Bóstwa ~~popędem bożym~~ przeszedł do czegoś wyższego. Bo w duszy
tego człowieka, wiedz o tem przyjacielu, przebywa jakaś filozo-
fia ~~wrodzona~~. Oto co z polecenia ~~w imieniu~~ bogów, które się opiekują ~~tego miejs-~~ stronami,
~~ja~~ powiem (mojemu ulubieńcowi) Izokratesowi, ty zaś tamto rzeczy oświadcz ~~swemu~~ Lizyaszowi swemu." 18)

[Racyonaliści, zwłaszcza niemieccy, są tak nieżyczliwie usposobieni dla ~~mają taki strach przed każdem~~ ~~jakiegokol-~~ ~~wszel~~ takiego
zapowiadania przyszłości, że gdy przypadkiem w ~~każde~~ piśmie, w którem coś takiego
znajduje się, zarazem ~~koniecznie być musi~~, ~~w ich oczach jest zdyskredytowanem. Musi być~~ pó-
źniejszem być mienią od faktów zapowiadanych. Niechaj ~~Ponieważ~~ Mateusz powtó-
rzył proroctwo Chrystusa Pana, jako ~~że~~ nie zostanie kamień na ka-
mieniu z świątyni jerozolimskiej,'' 19) zaraz widzą w tem dowód, że ~~przeto pisał~~, ~~tak mówią~~, po
pisał ewangelię swoją po zburzeniu miasta ~~świętego~~. Nazywa się ~~Nazywają~~ to prophetia ex eventu.

Od teologów frazes ~~ten~~ ~~siły~~ użyty przeszedł do filologów i służy ~~stąd~~ ~~odtąd~~ za argument ulubiony, ~~ile razy wydarzy się ku temu okazya~~ ~~czy im za dowód niezbity~~, ~~co jest dosyć dziwnem~~. Ponieważ Sokra-
tes prorokować nie mógł, ~~zatem Platon wymyślił~~ przepowiednia została, gdy

tak sądzą Hermann, Stallbaum i wielu innych, dopiero wtedy zmyślona, gdy po wydaniu „Panegiryka" swego w r. 380 Izokrates wsławił się w całej Grecyi.[20]) Jednakże podówczas nie miał Platon żadnego powodu, aby chwalił retora zarozumiałego lub poniewierał rywalem jego Lizyaszem, który może już nie żył.[21]) Ten bowiem zaniechawszy wykładów retoryki od lat dwudziestu, zajmował się przeważnie pisaniem mów sądowych, cenionych i pożytecznych. Nie miało więc celu żadnego pastwienie się nad jakimś utworem jego dawniejszym, a było niedelikatnie w r. 380 przypominać słowa obelżywe, które „niedawno" (t. j. 403 r.) miotał Archinos zagniewany.[22]) Epizod ten był oddawna zapomniany. —

Ani też nie mógł Platon chwalić w r. 380 Izokratesa. Wiadomo, że ten po ruinie majątku ojcowskiego zarabiał na życie pisaniem mów sądowych, ale zrażony niepowodzeniem na tem polu, założył szkołę wymowy w Chios. Około r. 395 przeniósł ją do Aten a nowość metody pociągała młodzież, pomimo wysokiej zapłaty. Polegała zaś nowość na tem, że zamiast kruczków adwokackich,

w które obfitowała technika wymowy sądowej, Izokrates wykładał teo-
ryę ogólnej wymowy, dającej się stósować do wszelkich przedmiotów, a zamiast
ogólników filozoficznych, nieraz paradoxalnych, służących Sofistom do popierania swoich rozu-
mowań, podawał on jakiś całokształt wiedzy praktycznej, obejmującej
wszystkie zagadki życia ludzkiego, etyczne i polityczne.
W mowie „przeciw Sofistom", która jest niejako programem jego kursów,
występuje on przeciw wszystkim nauczycielom młodzieży, nie tylko przeciw
bakałarzom wymowy. Tych osobno chłoszcze, ale nie od nich mowa bierze
swą nazwę. Zaczyna od tych, którzy zabawiają się sporami dialekty-
cznemi (τῶν περὶ τὰς ἔριδας διατριβόντων); którzy udają, że szuka-
ją prawdy a zaraz na początku obietnic swoich starają się mówić kłam-
stwo; którzy doszli do tego zuchwalstwa, że usiłują przekonać młodzież,
jako tylko z ich lekcyi wyniesie wiedzę dobrego postępowania, zatem
i szczęśliwość. [23]) To już bardzo wymowne. Ale retor mówi jeszcze gor-
sze rzeczy; przedstawiając ich ubóstwo i nieporządność, wnosi, że słusznie
są lekceważeni, bo ich dysputy nie przynoszą żadnej korzyści duszom, lecz
są niedorzeczną drobiazgowością. [24]) Sobie zaś przypisuje Izokrates

filozofię skromniejszą, ale uczoną, która nie obiecuje więcej, niż dotrzymać potrafi. [25]) Tłumaczono słowa Izokratesa w różny sposób, jakoby zaczepić Antysthenesa, szkołę megarejską lub nawet samego Platona, i według tego starano się umieścić Fedrosa przed ową mową lub też po niej. Ale dla oznaczenia chronologii wystarcza fakt niewątpliwy, że Izokrates potępia wszelkie filozofie współczesne a tylko swoją retorykę ma za wiedzę prawdziwą. [26])

Komu mowa ta nie wydaje się dosyć przekonywająca, ten znajdzie w „Helenie", która jest mniej więcej z tych samych czasów, zaraz na wstępie jeszcze wymowniejsze oświadczenie: „Jedni przez całe życie powtarzają, że nikt nie może kłamać ani twierdzić przeciwnie ani o tej samej sprawie wygłosić dwóch sprzecznych zdań; inni znowu dowodzą, że męstwo i mądrość i sprawiedliwość to samo są, a z natury nie posiadamy żadnej z tych cnót, lecz tylko jedna jest wiedza, przez którą je nabywamy; inni nareszcie marnują czas na sporach dialektycznych, z których żadnego nie ma pożytku, choć mogą zaprzątać słuchaczy." Słowa te są aż nadto wymowne, nawet

filolodzy, rzadko kiedy zgadzający się na cokolwiek, tym razem dostrzegli, że napaść ta wymierzona na uczniów Sokratesa. Wymienię Antysthenesa, Eschinesa, nawet samego Platona. Ateńczyk jednak owych czasów najprzód i przedewszystkiem, przywodził sobie na pamięć mędrca, który jakie dziesięć lat przedtem musiał wypić truciznę za to, że umiłował prawdę i ludzkość. Niewątpliwie o nim także uczniowie myśleli, gdy czytali lub słyszeli te niegodne oszczerstwa. 27) Wszakże on, ciągle twierdził, że cnota jest wiedzą i że można jej się nauczyć! Nikt silniej od niego nie dowodził przeciw Sofistom, że prawda tylko jedna jest i że w dobrej wierze nie można o tej samej rzeczy wygłaszać dwóch sądów sprzecznych. Teraz nagle dowiedzieli się, że bezinteresowne, pełne trudów nauczanie mistrza, z którego tyle skorzystali, było bez wartości, było głupstwem i bajaniem, a nierównie większymi byli dawni Sofiści, tacy Protagoras, Gorgiasz, Zenon i Melissos, boć słowem i pismem dowiedli, że można wszystkiemu, byleby się chciało, zaprzeczyć i o każdej rzeczy postawić twierdzenia najsprzeczniejsze. 28) Zamiast więc porzucić sztuki [illegible] dialektyki, woła Izokrates, za pomocą których nie dochodzi się do prawdy; zamiast wkładać uczniów swoich do interesów

życia codziennego; woli wyłudzać pieniądze, zabawiając młodzież rozprawami, które nie mogą się na nic przydać. Ich filozofia, żyjąca tylko sporami dialektycznemi, nie znająca się na niczem, co innych ludzi obchodzi, doszła do tego zuchwalstwa, że niektórzy dowodzą nawet, jako należy przekładać życie ubogie i tułacze nad zwykłe życie obywatelskie. Czyż to nie śmieszne, że przez takie argumenta popierają udaną swoją znajomość spraw politycznych, którą tak chełpliwie sobie przypisują? 29)

Jest wiadomem, że brutalnie ugodził retor wszystkich miłośników filozofii, najbardziej zaś w uczniów Sokratesa. Musiało ich zaboleć, że takim tonem odzywał się o filozofii człowiek, który nie zbyt dawno przedtem miał sposobność obcować z ich mistrzem. Wszak był powinien lepiej od innych rozumieć doskonałość edukacyi nowej, rozpoczętej przez tego, którego bóg delficki nazwał najmędrszym z ludzi. Nie ulega też wątpliwości, że jemu Izokrates zawdzięczał nie tylko pewien pogląd wyższy na moralność publiczną, nie napotykany u dawniejszych nauczycieli wymowy, od niego miał także myśli filozoficzne, któremi przyozdobił swoje utwory krasomówcze, choć niekiedy dziwnie je wykrzywiwszy lub spaczył lub przeinaczył. Ale wtedy domyślał się czytelnik, jeżeli

że to
52

(okrawki z pławrza sokratesowego; drobne rezydki, zapamiętane z rozmów wszystkich, jakie nieraz prowadzili ze sobą Sokrates, mistrz ironii i Platon idealista.[30])

Jeżeli taki był sentyment retora, odkąd szkołę otworzył swoją, trudno nie przyjąć zdania Zellera, Susemihla, Spengla i tylu innych, że Fedros nie mógł być napisany po „mowie przeciw Sofistom" czyli po r. 392.[31]) Ale nie jest wszakże tylko o parę lat starszym od niej, jak chcą uczeni wspomniani, bo najprawdopodobniej nie było wcale Platona koło r. 394 w Atenach, a nagana Lizyasza i zawarta w niej allusya do mowy Archinosa, przenoszą nas, jak wspomniałem, do r. 403 lub 402, kiedy po zwycięstwie Trazybula, wypogodziło się niebo polityczne nad rzecząpospolitą utrapioną. Z tem zgadza się wybornie tradycya starożytna, którą podaliśmy wyżej, że Fedros jest pierwszym z dialogów platońskich. Zarzuty niezliczone, podnoszone przeciw temu faktowi tak dobrze poświadczonemu, dowodzą tylko wielkiej nieznajomości życia ludzkiego i stosunków starożytnych. Hermann n.p. sądzi, że Platon byłby popełnił śmiałość niesłychaną, gdyby zaraz przy pierwszem

swojem wystąpieniem literackiem, sam młody polecał towarzysza również młodego na chybił trafił i stawiał po nad nauczycieli najsłynniejszych swego czasu.[32] Ueberweg zaś argumentacyę tę ma za niezbitą.[33] Czyż jednak Platon tylko dla nadania rozgłosu przyjacielowi musiał napisać Fedrosa? Mógł mieć pobudki daleko ważniejsze. W r. 403 po upadku trzydziestu tyranów wstąpiła nowa otucha w serca wszystkich. Mądre reformy Archinosa za archonta Euklidesa zamierzały przywrócić spokój i zgodę w obywatelstwie a konstytucyi demokratycznej nadać formę więcej umiarkowaną. Jeżeli za rządów oligarchii Platon przez chwilę może marzył o karyerze politycznej, teraz skompromitowany pamięcią Krytyasza i Charmidesa, z tem marzeniem pożegnał się na zawsze.[34] Ale pozostała mu filozofia, której mógł się oddać zupełnie a z większą od innych swobodą. Miał lat dwadzieścia cztery, zdolności ogromne, położenie niezależne i przyjaźń Sokratesa. Ten także odetchnął na chwilę, nie przeczuwając, że z wolności odzyskanej tylko badacze prawdy nie będą mogli korzystać. Ale na chwilę oddawał się illuzyom. Edykt Krytyasza

i Charyklesa, zabraniający mu nauczania pod karą śmierci,[35]) samem przywróceniem konstytucyi oczywiście był unieważniony i znowu filozofować po dawnemu, może nawet z podwojonym zapałem. Młodzież, jak niegdyś, zaczęła się garnąć do niego a Platon niestrudzony stał ciągle przy jego boku, pomoc tem potrzebniejsza, że mistrz już był starym a walka z retorami i sofistami robiła się zacięta. Pod koniec wojny peloponeskiej i za rządów oligarchii słusznie stronili od miasta, w którem Ares panował zamiast bogini mądrości. Teraz po odrodzeniu się demokracyi i zebrań ludowych i procesomanii zewsząd zbiegli się krasomówcy, aby wykształcić nowe pokolenie mówców politycznych i adwokatów. Lizyasz, Teodor, Gorgiasz i Polos i Trazymach i tylu innych znaleźli mnóstwo wielbicieli, i zdawało się, że po schodzącym już do grobu mędrcu nic nie zostanie, że nadaremnie trudził się przez lat trzydzieści o zaszczepienie w młodzieży miłości prawdy i cnoty.

W kółku sokratesowem zastanawiano się nad przyszłością a zwłaszcza młodsi członkowie, na ich czele Platon, pragnęli

ugruntować dzieło mistrza a zarazem rozszerzyć. Drugie było łatwiejsze, bo wymagało tylko udzielenia innym ~~myśli~~ zasad i metody Sokratesa za pomocą propagandy osobistej; pierwsze napotykało na ogromne trudności. Wypadało zacząć od siebie samego i zamienić całokształt ~~myśli~~ poglądów mistrza na swoją własność duchową. To tylko filozof potrafi. Większość uczniów powtarza myśli nauczyciela i stosuje do potrzeb swoich lub obcych, ale nie każdemu danem jest, odtworzyć teoryę, z której one wypływają i zamienić ją w system żywotny, dający możność rozwiązania wszystkich ~~problemów~~ zagadek, nawet takich, o których mistrz nie przeczuwał. Dopiero wtedy dzieło jego umocowane na zawsze, bo wyjęte z ram doczesnych, niby obraz wieczysty przyświecać ~~będzie wszystkim~~ pokoleniom następnym. W duszy Platona odbyło się takie przesilenie, znane tylko umysłom twórczym i zrodził wtedy Fedrosa. Rzecz osobista, dla tego taka ciepła, przeznaczona dla kilku, dla tego pełna życia i przekonania. Treść dialogu później poznamy; teraz ~~obchodzi nas tylko~~ mówmy o jego celu najbliższym. Jest oczywistem, że przedewszystkiem został napisany dla

młodego Fedrosa, którego Platon kochał i pragnął odciągnąć od Lizyasza. Młodzież o zasadach niewyrobionych, poświęcająca treść dla pięknej formy, za nim przepadała, bo dotykaniem przedmiotów etycznych lub psychologicznych nadawał deklamacyom swoim pewien pozór filozoficzny. Jeżeli Platon młodzieńca, który z wielu względów był mu sympatyczny, bogatego, wpływowego, postanowił oderwać go od retoryki i sprowadzić do Sokratesa, czyż cel taki nie był pożytecznym, warty napisania dialogu? 36)

A na drugim planie był Izokrates, lubiany przez Sokratesa i jego uczniów. 37) Oddawał się trochę filozofii, ale więcej czasu zabierało mu pisanie mów sądowych. W tych właśnie czasach (Koło r. 402) przegrał sprawę słynną przeciw Lizyaszowi, co zdaje się, zniechęciło go do tego zarobkowania intratnego, ale połączonego nieraz z wielkiemi zmartwieniami. 38) Platon sądził, że chwila była stosowna, aby nakłonić go do nowego sposobu życia i włożył w usta Sokratesa przepowiednię, która więcej jest radą naglącą niż pochwałą. Mówią, że przesadna i pretensyonalna, że nawet wygląda na ironię, jeżeli Izokrates wcześniej (wtedy przegrał proces) przeciw Lizyaszowi. Ale trzeba ją brać w związku z całym dialogiem i z naganą

Lizyasza, a wtedy okaże się, że Sokrates żąda od przyjaciela swego, aby porzucił zajęcie logografa. Cała bowiem druga część dialogu jest jednem ciągłem dowodzeniem, że retoryka zbyt wiele domaga się warunków idealnych od mówcy, i zbyt ciężkie wkłada na niego obowiązki, aby w życiu mogła być kiedykolwiek urzeczywistnioną. Tylko filozofia może spełnić tak wzniosłe zadanie. Musiał zatem powiedzieć sobie Izokrates, że gdyby nawet wszystkich przewyższył poprzedników, wedle przepowiedni mistrza, będzie zawsze tylko logografem, a słyszeliśmy, jak pogardliwe nadawano znaczenie podówczas temu wyrazowi. Pozostawało mu tylko jedno, przejść do filozofii, bo, jak mówi Sokrates dobrodusznie, „jego natura zbyt dobra jest i szlachetna, aby pisał mowy w rodzaju Lizyasza; jest w nim od urodzenia jakaś filozofia." Sokrates omylił się, jego życzenie, wypowiedziane w formie proroctwa, nigdy się nie ziściło. Po jego zgonie Izokrates założył szkołę retoryki i stał się nieprzyjacielem zaciętym tej filozofii, którą odziedziczywszy po swoim mistrzu, Platon rozwinął w system wspaniały. Odtąd między temi mężami

którzy niegdyś żyli w przyjaźni, wszystko zerwane. Izokrates nigdzie w pismach swoich nie wymienia Platona 39), ale robi do niego częste alluzye, pełne niechęci, jak przekonaliśmy się wyżej. Tak samo u Platona po Fedrosie nigdy już nie wraca imię retora znienawidzonego, a gdy koniecznie wypada mówić o jego nauczaniu, traktuje go z niesłychaną pogardą. Powie nam że to człowiek małoduszny, sprytny i adwokat; 40) istota połowiczna między filozofem a politykiem, a mająca się za lepszą od obu, choć jej się trzecie należy miejsce; 41) że należy do tych ludzi bez wartości, którzy widząc dziedzinę filozofii opuszczoną przez badaczy powołanych, wdzierają się do niej, jak zbrodniarze, gdy po ucieczce z więzienia chronią się do świątyni i t. d. 42) Ale nie warto mnożyć tych ustępów, w których Platon, srodze zawiedziony w swych nadziejach, bez litości smaga retora, który jakąś etykę codzienną, płaską, ale przybraną w kwiatki retoryczne, sprzedaje uczniom za filozofię jedynie prawdziwą. Z wszystkich do syta wynika jedna prawda, że Fedros nie mógł

być napisany w czasach, kiedy Izokrates stanowczo obrał zawód
nauczyciela wymowy. 43)

Ograniczyliśmy się do kilku faktów historycznych, które
z natury swojej w tego rodzaju badaniach zawsze tworzą podstawę najbezpieczniejszą.
Do nich przybywa wiele innych argumentów, branych z treści i formy
dialogu. Zarówno właściwości stylu, jak technika kompozycji; poglądy naukowe,
jak spostrzeżenia postronne; sposoby dowodzenia, jak po-
ruszenia duszy w osobach rozmawiających,
wyróżniają Fedrosa w sposób uderzający i już to pośrednio, już to
nawet bezpośrednio świadczą o wieku młodym autora, gdy go pisał.
Ale o tem będzie mowa później, gdy zajmiemy się
jego rozbiorem. Można jednak już teraz wskazać na znaczenie
niezwykłe tych cech wewnętrznych, które prowadzą
do wniosku zupełnie pewnego,
gdy są popierane przez analizę porównawczą in-
nych dialogów. Wśród nich bowiem niektóre mają chronologię skąd-
inąd ustaloną. „Biesiada" n. p. powstała zaraz po r. 385; otóż
Fedros niewątpliwie jest nie tylko starszym od niej, jak dość powszechnie
dzisiaj uczeni przypuszczają, lecz o wiele starszym, jak pokazuje

niższy, mało rozwinięty stan (jego spekulacyi filozoficznej.[44]) Volquardsen n. p. wykazał, że teorye logiczne w nim znajdujące się prawie nie różnią się od sokratesowych; Zeller dowiódł, że co w „Biesiadzie" podane jest jako wytrawna, dobrze ustalona nauka, w nim wyłożone zostało w zapale pierwszego odkrycia, że zwłaszcza poglądy jego psychologiczne, w porównaniu z Biesiadą, są mniej wyrobione i noszą na sobie piętno epoki dawniejszej. Döring znowu zestawił starannie główne mity eschatologiczne Platona i doszedł do wniosku, że w Fedrosie mamy ich kształt najdawniejszy, niejako z grubszego naszkicowany. Horn nareszcie gruntownie zbadał dwie teorye miłości, wyłożone w Fedrosie i Biesiadzie i przekonał wszystkich czytelników nieuprzedzonych, że w tej posiadamy pogląd nierównie dojrzalszy i bardziej jednolity, niż w tamtym.[45]) Wynikiem tych badań, odbywanych niezależnie od siebie i z odmiennych punktów widzenia, jest zawsze prawda ta sama, że Fedros starszy od Biesiady, zatem od r. 385, co najzupełniej zgadza się z tem, co wyłożyliśmy wyżej

o stosunkach Platona z Isokratesem i z wrażeniem, jakie na nim zrobiła „mowa przeciw Sofistom" i otwarcie nowych kursów retoryki w Atenach.

Granice, wytknięte mojej pracy, nie pozwalają na rozszerzanie tego rozdziału; to co podałem, zresztą szczegóły wyjaśniły dostatecznie, że dla mnie ani autentyczność żadnego z pism platońskich nie może na seryo podlegać powątpiewaniu, ani ich następstwo, przynajmniej co do głównych utworów, napotykać na jakieś trudności niepokonane, bylebyśmy nie zapominali o nader ważnej prawdzie, dopiero w nowszych czasach należycie zrozumianej, że wielki uczeń Sokratesa prawie nic nie „ogłaszał" w znaczeniu nowożytnem. Przed założeniem Akademii pisał dla swoich przyjaciół, związanych wspólną miłością lub pamięcią mistrza, a po zawiązaniu szkoły lub raczej bractwa, do niego należał i pracował dla niego, jak wykazali Usener i Wilamowitz. Względy jakieś na publiczność dalszą były troską dość podrzędną, która go nie bardzo trapiła. Przypuszczenie wyjątkowe, ...

jest może trudnem do zrozumienia dla naszych literatów, profesorów, dziennikarzy i przeglądzistów, ale było zupełnie zrozumiałem w IV wieku przed Chr., kiedy filozofowie brzydzili się względem popisami retorycznemi a tylko w małem kółku dobranych uczniów i przyjaciół oddawali się zgłębianiu prawdy. Jeżeli zaś czasem występowali czynnie i starali się po za szkołą przeprowadzić teorye swoje w życiu publicznem, to i wtedy nawet nie uciekali się do publicystyki, nie wpływali na tłumy za pomocą broszur lub artykułów, lecz nakłaniali uczniów swoich albo zwolenników do objęcia rządów. W historii Platon niczego się nie spodziewał po ludziach, a wszystkiego po tych, którzy piastowali władzę. To też nigdy nie pisywał on dla szerokich kół obywatelskich, lecz dla swoich, bez względu na to, czy przebywali razem z nim w szczupłych murach Akademii, czy po miastach greckich przodowali sprawom publicznym. Trafnie to odgadł dwadzieścia lat przed Wilamowitzem zbyt wcześnie dla nauki zgasły Ueberweg, gdy dzieła Platona przyrównywał do pism apostolskich, których podobnież celem nie było nawracanie obcych, lecz wzmacnianie i oczyszczanie gmin chrze-

ściańskich, znających już wiarę z kazań usłyszanych" [46])

Jednakże ta właściwość, której pisma Platona zawdzię-
czają ciepło swoje i ton szczególniejszy, odznaczający wszy-
stkie stosunki osobiste pomiędzy ludźmi, utrudnia
niesłychanie wykład systemu. Jak z listów św. Pawła nie można
ułożyć teologii kompletnej, bo jednych kwestyi wcale nie dotknął, inne
wyjaśnił, ale mimochodem, tak znowu dialogi Platona grzeszą przymiotem przeciwnym, że za wiele
nieraz obejmują rzeczy (zwłaszcza większe) nie zostających często w żadnym związku ścisłym ze sobą. Prawie każdy z nich jest jakoby całokształtem
pojęć autora, ale gdy wszystkie razem dodasz do siebie, niebawem
się przekonasz zdumiony, że prawie nie sposób ułożyć z nich obraz
we wszystkich częściach wykończony. Co więcej! będzie to obraz ciągle zmie-
niający się, bo Platon się rozwijał; jego poglądy dialektyczne, psy-
chologiczne, etyczne i społeczne nie we wszystkich epokach jego
życia pozostały te same", a dziwić się temu
nie można, skoro filozofował jakie lat sześćdziesiąt a napisał
czterdzieści. Stąd byłoby może najlepiej, jak to Grote [47]) zrobił, streszczać
dialogi, jeden po drugim i wyjaśniać nauki w nich wyłożone. Praca

teka niezmiernie pożyteczna, bo nie każdy ma czas lub wytrwałość, aby przeczytać wszystkie. Ale metoda podobna naraża piszącego na częste powtarzania, czytelnika zaś na trud niewdzięczny, ułożenia sobie całości ze sprawozdań częściowych. Dla tego większość dziejopisarzy obrała drogę przeciwną i zjednoczyła rozproszone po pismach Platona teorye w pewne główne działy, wykładając po kolei jego Logikę, Psychologię, Fizykę, Teologię i t. d. Wyznaję, że w tem poczynano sobie nieraz samowolnie, narzucając myślicielowi starożytnemu kategorye, których nie uznawał. To bowiem pewno, że on sam nie dzielił filozofii na ogólną i zastosowaną, ani tej drugiej na Etykę i Fizykę;[48]) ani też nigdzie on nie wspomina o podziale, na Dialektykę, Fizykę, Etykę,[49]) ani nie odróżnia filozofii teoretycznej od praktycznej i[50]) ani mu nigdy nie przyszło na myśl ugrupować swoich poglądów w trzy wielkie teorye piękności, prawdy i sprawiedliwości.[51])

Pomimo tych niedogodności posługiwano się zawsze jakimś podziałem

a najnaturalniejszym jest niewątpliwie ten, który cała starożytność przypisywała ~~przyjmowała~~ samemu Platonowi, na Dialektykę, fizykę i etykę. 62)

Chociaż bowiem w pismach swoich nigdzie go nie wymienia ~~wspomina~~, jednak pierwsi uczniowie jego, tak Xenokrates w Akademii, jak Arystoteles w Liceum zdaje się, już go używają; musieli zatem od niego go przejąć. Od nich znowu podział ten przeszedł do następnych i do naszych czasów, się utrzymał. ~~stale~~ ~~z wykładu~~ ~~każda szkoła nowa~~ ~~wiernie tego podziału trzymała się~~ Wskutek tego i tak do niego jesteśmy przyzwyczajeni, i nie podobna ~~że trudno~~ go porzucić. Pod nim zaś wolno każdemu umieszczać podziały mniejsze, ażeby wykład bogatego materyału uczynić więcej przejrzystym i do naszych potrzeb zastosowanym.

Ja sam obrałem drogę pośrednią, powodując się względami praktycznemi. Jeżeli za granicą analiza dokładna pism ~~Dialo~~ Platona ~~gów~~ zawsze jest pożądana, choć istnieją tam podostatkiem przekłady wyborne, zaopatrzone w liczne komentarze, to u nas jest ona po prostu konieczną, skoro nam zbywa dotąd na podobnej ~~przy braku zupełnym polskiego Platona,~~ ~~ze wstępami i przypiskami do~~ ~~w którym by każdy dialog miał~~ edycyi ~~poszczególnych dialogów~~. Chcąc zatem zaradzić ~~dogodzić~~ potrzebie niedozownej a czytelnikom ułatwić czytanie

Kiedyś samych dialogów filozofa, podałem treść ważniejszych, a znowu w rozdziałach osobnych starałem się, wedle rozkładu dość powszechnie przyjętego, wyłożyć poszczególne części systemu. Ucierpi może na tem symetrya książki, ale położenie wyjątkowe myśliciela, który nie tylko był filozofem, lecz także twórcą i poetą pierwszorzędnym, jak z jednej strony każe zestawiać i oceniać różne, nieraz zmieniające się jego teorye psychologiczne, polityczne lub teologiczne, tak z drugiej żąda, aby rozważano każde dzieło z osobna, bo każde istnieje dla siebie jako całość artystyczna, niezależna od innych, wyrażająca treść swoją w formie tak należycie ukształtowanej, że prawie rozłączyć ich nie można bez zniszczenia jednej i drugiej. Bo też Platon, jak dobrze mówi Benn, bynajmniej gorący wielbiciel, stworzył literaturę spekulatywną w znaczeniu właściwem; był pierwszym artystą i zarazem największym, który kiedykolwiek myśli oderwane przyodział w słowa odpowiedniego blasku i majestatu. Tej też prawdopodobnie piękności formy jego pism zawdzięczamy, że zostały zachowane. 52)

Należałoby zachowaniu tekstu poświęcić wzmiankę

XIX.

52)

obszerna, bo to Kartą nader ciekawą w dziejach oświaty ludzkiej.
W istocie losy manuskryptów i towarzyszące im scholie oraz komentarze wszelkiego rodzaju świadczą najlepiej, z jak niezmiernem zajęciem czytywano wielkiego Ateńczyka poprzez wieki, tam gdzie nie ustała znajomość języka greckiego. Jeżeli dostało się nam stokilkadziesiąt odpisów, a z nich niektóre z dziwnie czystym textem; jeżeli posiadamy wszystkie dzieła prawie w tym stanie, w jakim istniały na początku naszej ery, musiała nie tylko forma, lecz i treść ich w sposób niezwykły interesować późniejsze pokolenia, chciwe wiedzy. Ale historya tej rękopiśmiennej tradycyi, oraz wydań drukowanych, od czasów Odrodzenia aż do dni naszych, jest zbyt obszerna i w szczegóły bogata, aby mogła być traktowaną należycie, choćby w zarysie pobieżnym. Dlatego ograniczyłem się do najważniejszych wydań współczesnych, które wyliczam w przypisku.[53])

5. Teorya Miłości.

Może dziwnem się wydać, że od pierwszej chwili, gdy zaczynał swój zawód filozoficzny, Platon rozprawia o miłości, kiedy później si zwykle na tem kończyli swoje systemy. Że uczeń Sokratesa innego był zdania, nie ulega wątpliwości, skoro nie tylko pierwszy swój utwór przeważnie poświęcił najgłębszej z ludzkich zagadek, lecz także „Biesiadę", odnowioną powszechnie do założenia Akademii, napełnił samemi dyskusyami miłośnemi. Snać wielką przyznawał siłę wychowawczej kwestyi, po nad którą nigdy nie było potężniej wstrząsającej serca śmiertelników w istorie. Że uczeń Sokratesa inaczej postąpić nie mógł, że tylko wiernie trzymał się zasady mistrza, bliższej i mistrza, gdy zaczynał filozofowanie swoje od pojęcia miłości. Wszak ciągle Sokrates powtarzał, że tylko jedną posiada malutką naukę, t.j. miłości, ale że na niej lepiej się zna od wszystkich poprzedników i współczesnych.[54] Dla niego ten

co kochał piękność (φιλόκαλος), także kocha wiedzę, a kochać wiedzę i być filozofem jedno i to samo jest w jego rozumieniu.[55])
W „pamiętnikach" Xenofonta nieraz czytamy, że Sofiści sprzedawali mądrość, Sokrates dawał ją za darmo, bo kochał uczniów swoich.[56]) Był przekonany, że własnym przykładem tych, którzy z nim obcowali, zawiedzie do cnoty i stałej przyjaźni.[57])
W istocie ci, którzy składali jego szkołę, związani byli również wielką miłością wiedzy, jak mistrza, a cecha ta niezatarta pozostała wszystkim stowarzyszeniom filozoficznym aż do końca czasów starożytnych.[58]) Jak Sokrates, tak i późniejsi wszyscy założyciele sekt, Arystoteles, Zenon, Epikur nie rozumieli, aby ludzie mogli badać prawdę, nie zjednoczeni wielką miłością. Sokrates tylko tych nauczał, do których czuł żywą sympatyę, lub, jak mawiał, z którymi Bóstwo nie zabraniało mu obcować. Alcybiadesowi oświadcza, że dlatego przez lat wiele z nim nie rozmawiał, że Bóg był temu przeciwny.[59]) Byłby więc Platon przeniewierzył się myśli zasadniczej towarzystwa, gdyby w dialogu, mającym je wzmocnić wewnętrznie

nie był na pierwszym planie umieścił problemu miłości.

Miał do tego jeszcze powód osobny. W otoczeniu Sokratesa zajmowano się ciągle analizą pojęć, a jeżeli rozprawiano, to głównie dla tego, aby módz rzecz każdą umieścić w przynależnym jej rodzaju czyli określić jej pojęcie (właściwe. Wynajdywanie dobrych definicyj było ćwiczeniem ulubionem, bo, jak mistrz mawiał, „ci, którzy wiedzą, czem każda rzecz jest, potrafią także innym to wyjaśnić." [60]) Przedewszystkiem domagało się definicyj to zajęcie, które dla młodzieży, obcującej z wielkim mędrcem, było celem najwyższym jej życia. Może być, że pierwszy Pitagoras nazwał siebie filozofem, [61]) ale to pewna, że dopiero Sokrates i jego uczniowie zrobili wyraz ten popularnym, gdy wobec nauczycieli mądrości czyli Sofistów, przestawali na skromniejszym przydomku „miłośników mądrości." [62]) „Nazywać go mędrcem, o Fedrze, mówi Sokrates, wydaje mi się czemś wielkiem i tylko Bogu przynależnem; ale nazwa miłośnika prawdy lub coś podobnego może być więcej dla niego stosowną i odpowiednią." [63]) Ale czy można definiować miłość mądrości, nie określiwszy pojęcia miłości?

Metoda Sokratesa na to nie zezwalała, bo skoro wiele jest rodzajów miłości, według przedmiotów (lub osób, do których się zwraca), nie można żadnego z nich wyjaśnić, nie wytłumaczywszy wprzódy, czem jest w ogóle miłość sama w sobie. Ani dzisiaj inaczej postąpić nie może, kto mówi o miłości Boga, rodziny, kraju lub prawdy; albo przypuszcza z góry, że słuchacze dobrze wiedzą, co to miłość, albo też bliżej określa pojęcie ogólne, zanim przejdzie do jego objawów poszczególnych. Miał więc Platon nie tylko prawo, lecz obowiązek dialektyczny, zacząć od idei, bez której kochanie wiedzy pozostawało niezrozumiałem, a gdy zważymy, że pisał dla towarzyszy, przeświadczonych najsilniej, że nie można badać prawd najczystszych, nie kochając tych, z którymi razem się spełnia tak wielkie zadanie, zrozumiemy, że pierwszy jego utwór, ten w którym otwierał tajniki serca swego i wypowiadał pogląd swój na przeznaczenie człowieka, musiał być choć w części, poświęcony miłości. Miłość jest wspólniczką filozofii, powie dziewięć wieków później Proklus Platończyk. [64])

a. Fedros

Wychodząc koło południa od Lizyasza, spotyka młody Fedros Sokratesa, zawsze spragnionego nowości literackich. To też bez trudności nakłania go do przechadzki wspólnej, przyrzekłszy zdać sprawę o mowie, którą Lizyasz uraczył zebranych. Filozof bez wahania na to się zgodził, bo sprawnem okiem swojem dostrzegł pod płaszczem młodzieńca acz-niezgrabnie ukryty rękopis, oczywiście, jak domyślał się, zawierający mowę retora.

Idą tedy korytem Ilissa, w którym prawie wody nie ma o tej porze, zresztą obydwaj są bez trzewików i pod rozłożystym jaworem kładą się na pulchną murawę. Miejsce w istocie rozkoszne. Woń krzewów rozkwitłych napełnia powietrze, lekki powiew od morza w odstępach rytmicznych kołysze gęstwiną zieloną nad ich głowami a chóry wesołych świerszczy wtorują głośno szmerowi źródełka, wydobywającego się z pod korzeni omszałych starego drzewa. W pobliżu stoją posągi bożka rzecznego i nimf uwieńczone kwiatami; im to poświęcone tu ustronie uroczysko. 65) Filozof nie posiada się z radości a gdy towarzysz młody

~~wyz~~ zdziwiony jest tą jego nieznajomością okolicy i ciągłem przebywaniem w mieście, odpowiada filozof z ironią, że pola i drzewa niczego nie potrafią go nauczyć, a ludzie w mieście potrafią; on zaś jest chciwy wiedzy.[66] Nie przeszkadza mu to jednak, ~~że~~ lepiej od Fedrosa znać wszystkie piękności przyrody, bo ten retoryką tylko zajęty, wychodzi na to za mury miejskie, aby spokojnie módz czytać lub uczyć się na pamięć.

Zaczyna ~~się~~ czytanie a Sokrates z uwagą wytężoną przysłuchuje się okresom bezbarwnym, przezroczystym jak kryształ, pozbawionym wszystkich ozdób, nawet nie powiązanym między sobą. Trudno streścić mowę Lizyasza, podaną *in extenso*;[67]) tyle w niej retor nagromadził odróżnień subtelnych i paradoxalnych twierdzeń, tak zaniechał wszelkiego rozkładu systematycznego w następujących po sobie zdania bardzo zwięzłych, że sprawozdanie krótkie a suche nie potrafiłoby obudzić żadnego interesu dla tezy niewłaściwej, przewrotnej, niesłychanie wstrętnej. Wiadomo że miłość u Greków oznaczała najczęściej przywiązanie mężczyzny do podrastającego młodzieńca; wiadomo także, że wedle wartości moralnej

tych, którzy podlegali temu uczuciu, czasem tryskało ono cnotą szlachetną i czynami wzniosłemi; częściej jednak zamieniało się w kałużę grubej, nienaturalnej zmysłowości, jaki wspomniałem przy Xenofoncie.[68]) Cóż dziwnego, że tematem podówczas modnym, łechcącym nerwy zepsutych wrażliwców, zajmowano się skwapliwie? Poeci, sofiści, retorzy, moraliści na przemiany wystawiali błogie Erosa działanie na ustrój rzeczypospolitej, mu nadzwyczajne skutki przypisywali (moralne, nawet doskonalenie w dobrem) starych i młodych, nie raz także ręka lubieżna odsłaniała jego rozkosze cielesne.[69])

A pobłażliwość opinii publicznej tak wielka była, że nawet ci, którzy występowali przeciw obłędowi, musieli oburzenie swoje przybierać w formy łagodne. Czy do nich Lizyasz należał, jak przyjmują niektórzy,[70]) jest możebnem, choć dwuznaczność jego słów nie bardzo sprzyja tej hipotezie; w każdym razie dobrą intencyę, jeżeli ją miał, starannie ukrył pod formą paradoxalną, skoro radzi oddać pierwszeństwo obojętnemu, niekochającemu przyjacielowi przed wielbicielami namiętnymi. Ci bowiem zrujnują młodzieńca zdrowie, reputacyę, majątek, stosunki rodzinne, co wszystko retor szczegółowo przechodzi, gdy tamten przeciwnie będzie troskliwie czuwał nad jego powodzeniem duchowem i materyalnem. Potrzeba mieć dużo

dobrej woli, aby w tym wykładzie afektowanym znaleźć potępienie nałogu zdrożnego; kto w znaczeniu zwykłem i prostem bierze słowa greckie może to jedno z nich wyczytać, że stosunek na interesie obopólnym oparty ma być, lepszym od przywiązania namiętnego. Oczywiście tego rodzaju zasada może stać się niemoralną i tak ją rozumie Sokrates, bo gdy Fedros unosi się nad jej pięknością, on, dobrodusznie naśladując styl Ezopa, tak zaczyna:

„Był sobie niegdyś chłopiec, lub raczej młodzieniaszek bardzo piękny. Ten miał bardzo wiele miłośników. Ale jeden był przebiegły, a będąc nie mniej od innych zakochanym, wytłumaczył chłopcu, że go nic a nic nie kocha. Pewnego tedy razu, prosząc o pozwolenie, począł dowodzić, że raczej niekochającemu folgować powinien, niż zakochanemu i t. d." 71) Wogóle Sokrates nie bardzo zadowolony z kompozycji czytanej, bo nie ma w niej, jak mówi, układu porządnego a ciągle te same powtarzają się myśli, co go tem więcej dziwi, że pierwsi dawni mówili daleko lepiej o miłości. „Nawet ja sam mógłbym również dobrze o niej prawić, tak czuję pierś moją dzisiaj przepełnioną!" 72/A. Gdy Fedros za słowo go chwyta, on, po dłuższym opieraniu się, wygłasza na ten sam temat mowę nową,

która ustępuje od Lizyaszowej co do stylu, przewyższa ją tem, że zaczyna od definicyi, jaśniej i dba o następstwo logiczne argumentów. Retor bowiem ateński z góry przypuszcza, że miłość musi być czemś złem, skoro w kochającym same ujemne odkrywa przymioty. Nie powiedział jednak, czem jest właściwie ta miłość, tak srodze przez niego poniewierana. Sokrates błąd ten naprawia, tak mniej więcej rozumując:

Miłość jest pragnieniem, wiadomo, ale nie każde pragnienie pięknych rzeczy jest zarazem miłością. W każdym z nas, przebywają dwa pierwiastki (δύο τινὲ ἰδέα), wrodzona żądza rozkoszy (ἔμφυτος ἐπιθυμία ἡδονῶν) i nabyte przekonanie, zdążające do tego, co jest najlepsze (ἐπίκτητος δόξα, ἐφιεμένη τοῦ ἀρίστου). Dwa te pierwiastki czasem są w zgodzie, czasem walczą, a wtedy jeden lub drugi odnieść może zwycięstwo. Gdy rozum górą jest,

wiedzie, rządzi nami, to roztropnością (σωφροσύνη), a gdy zaś żądza bezmyślnie nas do rozkoszy ciągnie, wpadamy w rozwiozłość (ὕβρις), która wieloraka być może, według tego czy przybiera postać żarłoctwa lub opilstwa czy też z niepowściągnioną siłą (ἐρρωμένως) wyrywa się ku ciałom nadobnym. Od tej siły (ῥώμη) swojej, dodaje Sokrates żartobliwie, ona zwie się Erosem. Łatwo zatem można oznaczyć korzyści lub niekorzyści, płynące z wzajemnego stosunku osób zakochanych albo niezakochanych. Jeżeli miłość jest tylko grubem pożądaniem cielesnem, zakochany będzie trzymał osobę ukochaną w zupełnej od siebie zależności, fizycznej i duchowej, a w końcu rzuci ją z oburzającą bezwzględnością, gdy lata młodości przeminą lub afekt jego w inną stronę się zwróci. Odmalowawszy z wielką znajomością psychologiczną ruinę zawiedzionej w swych nadziejach, z gruntu rozczarowanej ofiary, Sokrates kończy temi słowy: „Oto, mój chłopcze, coś powinien rozważać i zawsze pamiętać, że przyjaźń miłośnika nie ma nic wspólnego z życzliwością, lecz jest żądzą nasycenia się.

Tak wilki kochają jagnię, tak chłopca miłują zalotnicy. Oto, co miałem do powiedzenia, Fedrosie! Więcej odemnie nie usłyszysz, lecz miej mowę moją za skończoną." 73)

Oczywiście Fedros niezadowolony, bo spodziewał się, że po niepochlebnej charakterystyce zakochanego, nastąpi wizerunek jaśniejszy niekochającego. Ale Sokrates nie ma ochoty zajmować się dłużej przedmiotem nieznośnym, i nie zmartwiony wszystkiem, co powiedział. Uważa obie mowy, Lizyaszową i swoją, za głupie i bezbożne. 74) Na to Fedros oburza się, ale Sokrates pyta spokojnie: „Czy nie wierz, że Eros jest synem Afrodyty i jest bogiem? — Fedros: Tak mówią. — Sokrates: Jeżeli Eros bogiem jest lub czemś boskiem, a jest niem w istocie, to nie może być niczem złem, jak twierdziły obie mowy, Lizyaszowa i moja. W tem zatem zgrzeszyły one przeciw Erosowi."
Aby oczyścić się z tej winy, Sokrates gotuje palinodyę, jak ongi Stezychor na przebłaganie Heleny obrażonej. Z głową odkrytą, przedtem dla wstydu mówił z zakrytą, wypowiada panegiryk miłości, jedyny

w swoim rodzaju, klejnot przedziwny literatury erotycznej.

Obie poprzednie mowy były godne ludzi „wychowanych wśród majtków", którzy nigdy nie zaznali miłości szlachetnej; dlatego Sokrates uroczyście ich się wypiera i zaczyna natchniony wystawiać dzieje boskiego szału. 75) Żałuję, że muszę skracać ogromnie jego wywody wspaniałe.

Powiedziano, że nie należy folgować zakochanemu, bo szalony jest; że lepszy od niego człowiek niekochający, ale rozsądny. Nie jest jednak żadnem nieszczęściem szał; przeciwnie, największe dobrodziejstwa razem z nim spływają na nas od bogów. Wieszczka w Delfach i kapłanki w Dodonie w szaleństwie oddały wielkie usługi sprawom prywatnym i publicznym, a w stanie trzeźwym i rozsądnym nic dobrego prawie nie zdziałały. Podobnież Sybilla i ludzie wyjątkowi, obdarzeni duchem proroczym, nadali nieraz kierunek nowy zbawienny rozkołatanej rzeczy pospolitej. 76) Oprócz tych dwóch rodzajów szału, znany jest trzeci, nie mniej cenny, zesłany przez Muzy. „Gdy ten ogarnia duszę czułą i dziewiczą, pobudza ją do pieśni natchnionych lub innych utworów rytmicznych i kształci pokolenia

następne, wystawiające tysiącznych czynów przeszłości. Kto zaś bez szału Muz do podwojów poezyi wstępuje, sądząc, że sama umiejętność zrobi go wielkim poetą, ten niczego nie dokaże, bo poezya rozsądna zawsze znika wobec pieśni w szale poczętej." 77/ Zamiast więc obawiać się miłości i przekładać przyjaciela rozważnego, powiemy przeciwnie, że dla naszego dobra bogowie przysyłają nam szał taki. Ażeby tego twierdzenia dowieść, Sokrates nad nieśmiertelnością duszy się rozwodzi, co zostawiamy na później, gdy będzie mowa o Fedonie; potem mit opowiada, aby wytłumaczyć, czem jest istota (idea) rzeczywista duszy. 78/ jest to jeden z piękniejszych tworów muzy platońskiej.

Każda dusza, bogów czy ludzi, 79/ podobna do woźnicy, prowadzącego parę rumaków skrzydlatych. Bogów konie i woźnice są dzielne i z dobrej rasy; innych zaś mieszane. W duszach ludzkich jeden koń szlachetny, drugi lichy, a to utrudnia powożenie i przysparza kłopotów. Gdy bowiem Jowisz, władca świata, wyrusza pierwszy na swoim wozie skrzydlatym, aby o wszystkiem mieć pieczę, ciągnie za nim wojsko bogów i półbogów, podzielone

na jedenaście hufców, bo tylko Westa jedna zostaje w domu niebieskim. Za
każdym zaś z owych jedenastu bogów postępuje
kto chce i jak może, bo zazdrość nie jest znana pośród
nadziemskich zastępów boskich. Ciągną zaś
wszyscy na biesiadę, wznosząc się stromo pod
sklepienie niebieskie, ciągle w górę. Wozy bogów idą
lekko i w równowadze, bo konie posłuszne; ale reszta z wielkim
trudem postępuje, bo koń lichy do ziemi ciągnie, jeżeli się nie boi woźnicy.
Wtedy zaczyna się trud i gonitwa ostatnia.
Bogowie, doszedłszy do szczytu, przenoszą się na drugą
stronę i niejako stanąwszy na grzbiecie sklepienia niebieskiego,
razem z niem obracają się nad koło, i oglądają
dziwy nadniebieskie, których żaden nie opiewał poeta. Widzą istność
bezbarwną, bezkształtną, niedotykalną, rzeczywistą, która tylko dla rozu-
mu samego przystępną jest; tam mieści się także
rodzaj wiedzy prawdziwej. Bogowie i te dusze, które
potrafią przejąć w siebie to, co im odpowiada, patrzą przez czas jakiś
z upodobaniem niezmiennie na istność i karmią się oglądaniem prawdy i szczęśliwi są

jest, dopóki obrót kosmiczny nie zaniesie jej napowrót tam, gdzie stanęły od początku. Także nie mieli być uszczęśliwieni, skoro napawają się widokiem sprawiedliwości istotnej i wstrzemięźliwości i wiedzy, nie tej, która zmianom podlega i w każdym innym jest i do rzeczy, odnosi się, nazywających się niewłaściwie jestestwami, lecz oglądając wiedzę, obejmującą byt rzeczywisty. A gdy oglądaniem tem idealnem nasycą się bogowie, zanurzają się napowrót pod sklepienie niebios i spieszą do domu. Taki jest żywot bogów. 80)

Innym duszom nie przychodzi tak łatwo owa wyprawa do krain nadniebieskich. Wprawdzie wszystkie spieszą za bogami, ale tylko niektóre, ożywione najlepsze, potrafią przechylić głowę przez otwór w stropie światowym i rozglądnąć się trochę w owych przestworach cudownych. Lecz nawet te dla niepokoju rumaków, tylko z trudnością rozpoznawają wszystkie kształty idealne; inne przy naglem wznoszą się i opadają im i bystrem rwaniu się koni tylko coś ujrzały, a wiele rzeczy nie mogły. Nareszcie pozostały tłum dusz także pragnie dostać się pod górę, ale bezsilnie szamocąc

się przerzucane są falami powietrznemi, tratując jedna drugą, i upadając na siebie, gdy każda pragnie wyprzedzić towarzyszki swoje, a wśród tego zgiełku i walki i rozpaczliwego odbijania się, przez niedołęstwo woźnic wiele dusz ochromieje lub kaleczy sobie skrzydła. Wszystkie te po wielkim trudzie, niczego nie dokazawszy, oddalają się nie ujrzawszy wcale Bytu, i poprzestać muszą na strawie pozornej (τροφῇ δοξαστῇ χρῶνται). Pokarm istotny bowiem znajduje się tylko w Krainie prawdy. tam tylko duszom odrastają skrzydła i nowej nabierają siły do lotu. 31)

Są to niejako przedwieczne dzieje rodu ludzkiego i ziemska jego pielgrzymka zaczyna się od upadku. Jest bowiem prawo nieubłagane Adrastei, jak Platon mówi, że tylko dusze, które w towarzystwie bogów coś ujrzały z Prawdy, pozostają nieuszkodzone aż do przyszłego obrotu kosmicznego, a jeżeli zawsze im się powiedzie w owych wędrówkach niebieskich, pozostają ciągle w towarzystwie bogów, nie zaznawszy cierpień. Przeciwnie dusze, które nie wytrwały w pochodzie a dla zapomnienia lub grzechu niczego nie zobaczyły, te spadają na ziemię, z połamanemi skrzydłami i wchodzą w ciała rodzących się ludzi.

Ponieważ jednak nie wszystkie są również upadłe i zranione, bo jedne więcej, inne mniej oglądały podczas pobytu swego w

niebie, powstaje pewna hierarchia społeczna, podzielona na dziewięć klas ludzi, wedle ich pojęć i moralnej wartości. Najwyższej stoją filozofowie, wielbiciele piękna, i uczniowie muz, i wszyscy, którzy są żarem miłosnym trawieni; drugą klasę stanowią królowie waleczni i sprawiedliwi, umiejący rządzić. Trzecia klasa obejmuje polityków, ekonomistów, przemysłowców, bankierów. Sześć innych klas tak się grupuje: 4° gimnastycy i lekarze; 5° wieszcze i wtajemniczeni w misterya; 6° poeci lub artyści; 7° rzemieślnicy i rolnicy; 8° sofiści i demagodzy; 9° tyranowie. Kto w każdej klasie pełnił swoje obowiązki sumiennie i sprawiedliwie, temu lepszy los dostaje się w udziale; gorszy, który życie prowadził niegodziwe. Żadna jednak dusza nie wraca do nieba przed upływem 10.000 lat; tak długo trwa jej wygnanie na ziemi i ani skrzydła nie odrastają jej przed tym czasem. Wyjątek stanowią filozofowie i ci którzy kochali młodzież afektem czystym, bo już po trzech tysiącach lat dostają nowe skrzydła, i wracają do bogów. Inne dusze po śmierci stawają przed sądem, poczem albo do piekła idą na odcierpienie kary, albo do jakiegoś

nieba niższego po nagrodę za dobre uczynki. 82) Po upływie tysiąca lat jedne i drugie wzywane są, aby sobie wybrały rodzaj życia; wtedy jedne przechodzą z woli własnej w ciała zwierzęce, inne, które niegdyś już były w zwierzętach, przybierają na powrót postać ludzką. Robi jednak to Platon zastrzeżenie ważne, że dusza prawdziwie zwierzęca, nigdy nie może owładnąć ciałem ludzkiem, ponieważ w życiu przeszłem nie oglądała prawdy. „Człowiek powinien pojmować rodzaje ogólne, wyrażone słowami, a jest zebraniem wielu wrażeń w jedność ze pomocą rozumowania. To zaś jest przypominanie (ἀνάμνησις) sobie tego, co niegdyś widziała dusza nasza, gdy w towarzystwie boga, pominąwszy to, co my tutaj nazywamy bytem, wzniosła się do istności prawdziwej. Dla tego słusznie tylko filozofa umysł skrzydła dostaje, bo z wszystkich sił zawsze pamięcią przy owych rzeczach przebywa, których obecności bóg swoją boskość zawdzięcza. Takie więc tylko człowiek do prawdziwej doskonałości dochodzi, który wspomnień owych dobrze używając tajemnic doskonałych, i jeden tylko prawdziwie doskonałym się staje. Oderwany od spraw ludzkich a przy rzeczach boskich przebywając, napominany jest przez ludzi, jak gdyby nieprzytomnym był, bo nie dostrzegają, że on przez Bóstwo natchniony.

obecności bóg swoją boskość zawdzięcza. Osiąga zatem doskonałość prawdziwą tylko taki człowiek, który wspomnień owych dobrze używa a przez nie w tajemnicach doskonałych udział bierze. Gdy od spraw ludzkich oderwany, przebywa przy rzeczach boskich, napominają go powszechnie jako nieprzytomnego, bo większość nie dostrzega, że natchniony jest przez Bóstwo." 83)

Wypada zastanowić się przez chwilę nad tym mitem przedziwnym. Wszystkie przymioty ujemne i dodatnie geniuszu platońskiego ~~występują~~ złożyły się na ten utwór młodociany. Wyobraźnia szczytna, odlatująca po za gwiazdy ostatnie, idzie w parze z zupełnem zaniedbaniem prawdopodobieństwa w szczegółach i brakiem logiki w konkluzyach. Myśli nadzwyczajne, prawdziwie boską intuicyą wyjawione współczesnym a przemieszane znaczącemi ustępstwami dla ~~pokoleń przyszłych~~ połączonych, tracą siłę swoją i znaczenie przez nieudolne zastosowanie do wielkiego problemu społecznego. Pomijam preexystencyę dusz, ~~która~~ bo do niej raz jeszcze powrócimy przy Fedonie; zostawiam także do chwili stosowniejszej pytanie, czy psychologia tego mitu ostać się może wobec krytyki naukowej. Ale już teraz podnieść należy, że zupełnie chybia on celu, dla którego został ~~wymyślony~~ ułożony. Albowiem powszechna niedola rodu ludzkiego potrzebuje ratunku wszystkim przystępnego, a tego Platon nie wskazał.

Zapewne obiecuje tym, którzy oddają się filozofii, że po trzech tysiącach lat ~~odzyskają im~~ dostaną skrzydła nowe i powrócą do ojczyzny niebieskiej. Ale przyjąwszy z wdzięcznością ten przywilej, wolno zapytać się, czy reszta

ludzi choć po dziesięciu tysiącach lat ma zapewnione zbawienie. Zdaje się, że z mitu to nie wynika a jest zgoła nieprawdopodobnem. Bo dusze po upadku pierwszym nie wybierają sobie ciał, lecz z woli obcej w nich są umieszczane. Ta wola obca, nie wiadomo czyja, rozdziela je między dziewięć klas ludzkich, według sumy wspomnień, które przynoszą ze sobą z podróży kosmicznej. To już bardzo jest niekorzystnem, bo narodziwszy się rolnikami lub rzemieślnikami, tak są zajęci dziennym zarobkiem, że nie mają czasu do filozofowania. Wprawdzie mogą w najlepszym razie po trudach życia dostać się na jakieś pole elizejskie a za tysiąc lat wybrać sobie kondycję nową na ziemi. Ale nie było to bardzo ponętnem dla Greka, skoro doświadczenie mówiło mu, że najlepiej nie narodzić się wcale. Żądanie, aby z owych pól elizejskich powtórnie wracać na ziemię, i znowu się trudzić, musiało się jemu wydawać nader dziwacznem, może nawet żartem okrutnym. W Hadesie Bachus prosi jakiegoś nieboszczyka, aby za dziewięć obolów dźwigał mu tłomok, bo sam jest znużony, ten jednak z humorem niezrównanym powiada: Raczej odżyć! Dowcip Arystofanesa w „Żabach" nieporównanych, musiał przypomnieć się Ateńczykom, gdy Platon im zaręcz-

czać, że za trzy tysiące lat będą znowu z bogami, gdy poznają filozo-
fować, a dopiero za dziesięć tysięcy, jeżeli pozostaną zanurzeni w zwykłych
swoich zajęciach doczesnych. Gdyby przynajmniej była jaka pewność, że po tak długim
okresie raz przecież ustali się los dusz ludzkich na zawsze. Ale gdzie tam! Dusze
będą te same, co przedtem, a woźnica także stąd nie jest wykluczona możność
nowej katastrofy, po której oczywiście nastąpi nowa dziesięciotysiącletnia Odyssea.
Znać Platon zostawił jeszcze choć w części pod wpływem Hera-
klita i jego przemian kosmicznych, swój układał. Ale
przyświecał mu już niby jasna gwiazda dogmat eleacki o jedynym
bycie niezmiennym i sokratesowe byty czyli rodzaje, bez których racjonalności nie
można o żadnej rzeczy powiedzieć, czem ona jest właściwie, lub innemi
że

słowy: nie można jej określić prawdziwie. Na tem zaś głównie polegała metoda Sokratesa logiczna, aby uczniowie tworzyli dokładnie i określali pojęcia ogólne.[84] Pod wpływem dwóch przeciwnych sobie takich poglądów, walczących ~~o lepsze~~ w jego umyśle, Platon zachował ciągłe przelewanie się kształtów dla zjawisk doczesnych, a wzniósł nad niemi nowe niebo wieczystych idei, niezmiennie trwających w tożsamości swojej, będących uzmysłowionemi postaciami owych pojęć ogólnych, bez których zrozumieć nie można chwilowych jednostek, nieustannie zmieniających się jestestwami, bo giną, ledwo powstały.

Ale dwa te światy nie wiedziałyby o sobie, nie miałyby żadnej racyi istnienia obok siebie, bez mieszkańca wspólnego, który na przemiany raz w jednym, raz w drugim przebywa. Jest nim duch ludzki, niegdyś syn nieba, oblany światłością, teraz tułacz po ziemi, wśród mgły i ciemnych wyziewów. Dla czego błąka się i cierpi? Dla czego nie wraca do pierwszej ojczyzny? Zagadkę tę, pełną tajemnic i grozy, niepokoiła zawsze ród ludzki od samego początku, nad Eufratem i Jordanem, nad Nilem i Gangesem. Grecya zawdzięcza jej rozkwit swoich misteryów

i bractw religijnych, a przedewszystkiem zakonu pitagorejskiego. Wszystkie te instytucye, tak potężnie wstrząsające Helladą w szóstym i piątym wieku przed naszą erą, miały cel jeden ostatni, wskazać ludziom strapionym drogę zbawienia. W Atenach, gdzie od czasów Pizystrata, pielęgnowano literaturę ~~orficzną~~ orfeuszową, spotykamy się z formą podwójną tej nauki, jedną o grubych, zmysłowych rysach, z której Platon się śmieje a stroi rubaszne żarty (Arystofanes, 85) drugą idealną, przywiezioną z Włoch południowych i Sycylii, którą Platon (młodzieńczym zapałem) przerobił wedle pojęć swego mistrza i przeczuć własnego geniusza w micie Fedrosa. Pierwsza obiecuje „wtajemniczonym", bez względu na czystość ich życia, byleby zewnętrznych dopełniali rytów, wieczne używanie w siedzibach bogów, ~~za to a~~ tych zaś, ~~nie~~ którzy ~~w mieście~~ nie zapisali się do bractw orfeuszowych, pogrąża na wieki w błotnistym stawie. 86) Druga, uszlachetniona tradycyami kultu apollinowego i pracą duchową reformy pitagorejskiej, zawierała główne składniki, które weszły do mitu platońskiego; ponieważ dużo światła z nich spływa i na dialog i jego chronologię, poświęcamy im ~~krótk~~ kilka uwag.

W najnowszych czasach odkrycia niespodziewane wyjaśniły nie jeden szczegół ciemny w poezyi orfeuszowej i w ułamkach, pozostałych po wielkim Empedoklesie. Wydobyte z niektórych grobów tabliczki złote, zawierają wierszyki,[87] które ma nieboszczyk wygłosić, gdy stanie przed obliczem „Królowej podziemnych." Ta zaś go poucza, jak ma ominąć źródło „zapomnienia" (λήθη) a napić się z chłodnego zdroju „pamięci" (μνημοσύνη),[88] poczem panować będzie z półbogami. Topografię świata podziemnego, czasem mniej, czasem więcej dokładnie zaznaczoną, pomijam, bo ani Platon jej nie dotyka w tym miejscu; dopiero później wyłożył ją z widocznem upodobaniem w Fedonie i Rzeczypospolitej. Inne zaś szczegóły tak są do siebie podobne, że widocznie zostały wyjęte z tego samego źródła. Dusze n.p. (na tabliczkach owych mówią), że od bogów pochodzą a teraz wydobywszy się z bolesnego koła narodzeń, chronią się na łono bogini i błagają, aby raczyła je odesłać do siedzib świętych, ponieważ już uczyniły zadość za wszelką nieprawość. Ona do każdego z nieboszczyków odzywa się w te słowa: bądź pozdrowiony, skoro dostąpiłeś, czego nigdy przedtem nie zaznałeś; z człowieka zostałeś bogiem i t. d.[89]

To są ułamki krótkie, nie zawsze zrozumiałe, dawane do rąk umarłym, uszkodzone wszystko, niszczejące czasem, ale gdy porównywamy je z tem, co nas doszło z bogatej literatury orfeuszowej i z resztkami pięknej mowy Empedoklesa, nie możemy oprzeć się wnioskowi, że istniała wielka epopeja mistyczna („zejście do piekieł" (κατάβασις εἰς Ἅιδου)) o wędrówkach duszy ludzkiej [90] i dała Platonowi pochop do ułożenia mitu. Znika przez to potrzeba szukania w Fedrosie śladów głębokich nauki pitagorejskiej i naznaczania mu późnej daty [91]. Pominąwszy bowiem fakt niewątpliwy, że każdy z towarzyszy Sokratesa mógł podówczas od pitagorejczyków, żyjących z nim na dobrej stopie, dowiedzieć się głównych punktów ich nauki, nie znajdujemy w Fedrosie nic tak wyłącznie pitagorejskiego, coby nie dało się odszukać w poezyi orfeuszowej, w Empedoklesie i Pindarze. Piewca zwycięzców olimpijskich już koło r. 476 jeździł do Sycylii i dobrze znał misterya orfeuszowo-pitagorejskie [92], do których należeli jego możni przyjaciele, Gelon i Theron. Mówi do nich, jako do „rozumiejących" t. j. wtajemniczonych, a mówi o karach i nagrodach wiecznych. Ci, którzy trzy

razy przebyli ziemski żywot bez skazy i trzy razy pod ziemią trzymali się zdala od złości, zbawieni są na zawsze i po „drodze Jowisza" wstępują do krain błogosławionych, gdzie wiecznej używają szczęśliwości, razem z bohaterami przeszłości, pod opieką Kronosa. 93) Gdzie indziej przypomina, że tylko obraz człowieka (εἴδωλον t. j. dusza) od bogów pochodzi i dla tego nie ginie, 94) a jeżeli kilkakrotnie przybiera nowe ciało, skutek to „dawnej winy", za którą bogini piekła przyjmuje pokutę. 95) A gdy po raz trzeci dusza dobra zstępuje do Hadesa, bogini po latach dziewięciu wysyła ją znowu na blask słoneczny, aby tam wcieliła się w króla ~~potężnego~~ dostojnego lub potężnego bohatera lub mędrca, poczem uwolniona od fatalnej igraszki życia i śmierci, przenosi się do ~~bogów~~ nieba i półbogiem się staje.

W podobny sposób, ale z mnóstwem nowych szczegółów, Sycylijczyk Empedokles ubolewa nad przewrotnieniem półbogów (δαίμονες), którzy wygnani z nieba, spadają na „łąkę niedoli" i zmuszeni są „przebywać trudne drogi żywota" w coraz nowych kształtach. Pierwsza natchniony pamiętał, jak niegdyś był chłopcem, potem dziewczyną,

krzakiem i ptakiem i rybą niemą w wodach morskich i t. d. A wędrówka trwa 30.000 pór roku (ὧραι) czyli 10.000 lat, jak u Platona;[96]) kto zaś za pomocą rytualnych obrzadków utrzymuje się czystym i złości unika, ten w końcu rodzi się wieszczem lub poetą lub lekarzem lub jednym z przodujących wśród ludzkiego rodu i tak dobiega kresu pielgrzymki swojej. Empedokles już za życia był przekonany, że wybawiony z fatalnego kręgu narodzeń, został tem, czem był niegdyś przed wiekami, bogiem, wracającym do siedzib bogosławionych.[97])

Z rozlicznych tych szczegółów Platon jedne zachował, inne przerobił, niektóre odrzucił, jako niezgadzające się z swojem założeniem, i utworzył rzecz nową, ożywioną pomysłem oryginalnym, który jej zapewnił nieśmiertelność. Że ludzkość potrzebuje odkupienia z niedoli doczesnej, wierzono w Grecji oddawna; że można go dostąpić przez uczestnictwo w świętych obrzędach tajemnic, nauczali Empedokles i wieszcze orfeuszowi. Ale pierwszy Sokrates dowodził słowem i czynem, że tylko praktyka cnót na pewno wiedzie do zbawienia, a matka cnoty

jest miłość, bo strzeże nas w tem życiu od przewinień a daje pewność szczęścia w przyszłem. Platon jeszcze spotęgował znaczenie miłości, oświadczeniem, że na ziemi za jej pomocą odkrywamy prawdy teoretyczne, oglądane niegdyś w niebie; zatem ona tylko umie filozofować, ona sama prowadzi do prawdy i wiedzy. Twierdzenie wspaniałe, ale jednostronne, rzucone w zapale młodzieńczym, niewytrawnym, bo miłość wedle niego odnosi się do pięknych postaci, a dla czego te tylko mają obudzić w nas szał filozoficzny? Czyż nie podziwiamy, a następnie kochamy sprawiedliwości, odwagi, mądrości, cnoty wszelakiej, choć przedstawiające je osoby nie zawsze odznaczają się pięknością cielesną? Platon odpowiada, że za pomocą wzroku, choć jest zmysłem najbystrzejszym, nie można oglądać sprawiedliwości, mądrości, męstwa i t. p.; opanowałaby nas zbyt wielka namiętność, gdyby także te wzory przedwieczne, również promieniejąco, jak piękność, odbijały się na ziemi. 98/ Ten sposób jednak tłumaczenia jest bardzo niedostateczny; sam Platon go nie użył w pismach późniejszych, gdy mówi o teoryi przypominania, nie robił żadnej różnicy pomiędzy pięknem a resztą nadziemskich idei. A wynika jeszcze druga niewłaściwość z owej hipotezy, bo

Inna jeszcze niewłaściwość wynika z owej hipotezy, zgoła niepożądana, bo według niej brzydki człowiek może kochać, ale nie może być kochanym. A jednak przykład Sokratesa, który i sam był niezmiernie kochanym, pomimo brzydoty swojej, i niejednego kochał, bynajmniej nie grzeszącego urodą, n.p. Teeteta, sprzeciwia się takiemu przypuszczeniu; a Platon tę trudność zbywa dosyć lekko twierdzeniem, że młodzieniec kochany, gdy sam kochać zaczyna miłośnika swego, (czyni to nieświadomie, nie wiedząc), jako w przyjacielu jak w szybie w zwierciedle, własną ogląda piękność swoją.99) Tłumaczenie to wprawdzie zostaje w zgodzie z hipotezą, ale nie wiele wyjaśnia, jak widać z dodatku, że taki cień miłości (εἴδωλον ἔρωτος) właściwie nie jest miłością, lecz tylko przyjaźnią (φιλία).100) Ale wtedy niewątpliwie przepada jedność uczucia, gdy po jednej stronie miłość zupełna, po drugiej jakaś życzliwość nieokreślona, jakieś pragnienie podobne do niej (ale słabsze.) i mimowoli dochodzimy do konkluzyi dziwacznej, że miłości prawdziwej, obopólnej nie ma ani między mężczyznami ani między mężczyzną a kobietą, bo jak nawiasem Platon przypomina, płodzenie dzieci jest szukaniem grubej uciechy zmysłowej „zwyczajem zwierząt", praktykowaniem przez tych, którzy już zapomnieli o zaświatowych ideach.2) Rażący ten wynik

tłumaczy się najłatwiej tem, że młody filozof nie zdołał swojej teoryi erotycznej zlać z mitami orfeuszowemi i pomysłami Empedoklesa w jedną całość zgodną, w której by wszystkie części słuchały tej samej pobudki. Albowiem w poezyach owych była wędrówka dusz dobrze obmyślanym systemem, w którym bogi za różne grzechy [3], przechodzą kolejno przez świat roślinny i zwierzęcy, dopóki nareszcie w postaci ludzkiej, przez udział w misteryach, nie dostąpią, jeśli zechcą, wybawienia z fatalnego koła narodzeń. Te bajki panteistyczne trzymały się nieźle razem, ale były mało przydatne do uzasadnienia potrzeby filozofii, jako jedynego misteryum, mogącego odkupić ludzkość. Odrzucił więc Platon peregrynacye dusz po przez formy roślinne i zwierzęce i każe im od razu wcielać się w kształty ludzkie, ponieważ przypomnienie sobie piękności nadziemskiej tylko w duszy rozumnej powstać może. [4] Z wielkim naciskiem tłumaczy, jak słyszeliśmy, dla czego dusza zwierzęca nie może dostać się do ciała ludzkiego. [5] Ale gdy tysiąc lat po śmierci dusze po raz wtóry mają powrócić na powierzchnię naszego planety, dowiadujemy się z zdziwieniem, że niektóre przekładają

formę zwierzęcą nad ludzką. Trudno zrozumieć wybór taki, zgoła nieoczekiwany. Pomysł ~~ten~~ zadziwia tem bardziej, że dusze przy pierwszem narodzeniu się swojem musiały koniecznie wstąpić w ciała ludzkie, jako jedyne, które odpowiadały ich przeznaczeniu; miałyżby tak szybko obrzydzić je sobie, że więcej powrócić do nich nie chcą? Zostało to niewątpliwie wyjątkiem z Empedoklesa i pieśni orfeuszowych, ale nie zdołało zrosnąć się z myślą główną Platona, bo jeżeli rozmiłowanie się w pięknem jest pierwszym do filozofii bodźcem a filozofia drogą jedyną, wiodącą na powrót do przyczyny wieczystej, jest ona zupełnie zamknięta dla duszy, pokutującej w organizmie zwierzęcym.

Ale nietylko co do treści mitu ~~zależnym jest~~ polegał Platon ~~od~~ na poprzednikach swoich, więcej jeszcze ~~widocznym jest~~ ~~szedł za nimi~~ zależny jest od nich pod względem stylu i wyrazów i ozdób krasomówczych. Cały sposób pisania świadczy wymownie, że albo ~~miał oczy wlepione w swoje wzory~~ leżały przed nim rozwarte owe poezje albo, co prawdopodobniejsze, umiał je na pamięć. ~~Jeżeli~~ Naśladowanie dykcyi jednego autora, gdy nie zachodzi potrzeba ~~osobista~~ konieczna, dowodzi ~~młodości~~ w pi-

zaczęła; pewnej młodości i braku wprawy, to gdy pół tuzina autorów naśladujących (na kilkunastu stronicach usuwa wszelką wątpliwość i pokazuje, jak Platon, według własnych słów swoich, „pomieszał różne wzory w jedną mowę, niezupełnie pozbawioną wiarogodności” 6)

Obraz n.p. duszy, pędzącej na kształt woźnicy, rumakami swemi za Jowiszem i resztą bogów ku krainie nadniebieskiej, gdzie mieści się Prawda, żywo przypomina początek wierszy parmenidesowych o podróży młodzieńca do siedziby prawdy. 7) Nawet wyrazy techniczne są te same. Dwie drogi Parmenidesa, z których jedna wiedzie do prawdy, druga zaś mianowicie ludzkich mniemań, przychodzą mimowoli na pamięć, gdy czytamy w Fedrosie, że dusze szlachetne w towarzystwie bogów, karmią się oglądaniem prawdy, dusze zaś upadłe poprzestać wolą na strawie pozornej, t.j. na błędnych mniemaniach śmiertelników. 8) A nie tylko zwroty poetyczne i pewne pojęcia oderwane odnajdują się w Fedrosie, żywcem wzięte z piewcy eleackiego, lecz, co dziwniejsze, to, co najwięcej jest platońskiem, ów dowód słynny na nieśmiertelność duszy, podziwiany przez starożytnych, o którym wspomina

przy Fedonie, w budowie swej dialektycznej naśladuje Parmenidesa, choć ten najmniej do tego się nie nadawał. Bo mędrzec elea(c)ki w psychologii żadnych własnych nie wykładał poglądów, lecz panujące podówczas we Włoszech, Heraklityzmem zaprawione, teorye pitagorejskie: skąd niektórzy dzisiaj nawet o materyalizm go oskarżają (Zob. Tom I. str. 250). Wynikało to z jego systemu, przyznającego pełnię rzeczywistości tylko jednobytowi boskiemu; ~~jemu też poświęcił całe~~ całe zaś wytężenie genialnej ~~swej~~ dialektyki, do tego zmierza ~~aby wykazać~~, że Byt ów ani powstać nie mógł ani istnieć nie przestanie. Otóż Platon argumentacyę tę przedziwną, obliczoną na wywyższenie Bytu jedynego, zastosował do duszy indywidualnej, zachowawszy prawie wszystkie ważniejsze zwroty i wyrazy. Nie można było naśladować dokładniej.[9]

Nie mogę zabawić dłużej przy kwestyi tak ponętnej, domagającej się jeszcze licznych, ~~dokładnych~~ ~~szczegółowych~~ przedwstępnych badań. Wspomniałem o wpływie Empedoklesa (str. 292), z którego Platon nietylko całe wiersze sobie przyswoił, ~~też~~ i ~~liczne rysy~~ szczegóły niektóre wędrówki dusz, lecz nawet teoryę widzenia i kolorów.[10] Podobnież Pindara złota lira

i czułe Safony melodye odzywają się nieraz z okresów natchnionych Fedrosa, więcej podobnych do prozą wygłoszonego dytyrambu, niż do uczonej, poważnej rozmowy. Ale wedle pięknych słów Wilamowitza „jeszcze nie zjawił się ten, który nam wyłoży rozwój stylu u największego ze stylistów, od Fedrosa wertherowskiego aż do lat wędrówki w Prawach,"[11]) bo to, co dotąd zrobiono na tem polu, jest co najwięcej, zebraniem materyału surowego. Układano tablice statystyczne różnych słówek i sposobów mówienia, i według nich odróżniano pewne epoki w sztuce pisarskiej Platona, ale wielkich zagadek, mianowicie zależności jego od pewnych wzorów literackich, dotykano tylko pobieżnie. W części to stąd pochodzi, że ci, co piszą o Platonie, rzadko są stylistami, a jeszcze rzadziej filozofami."[12])

Czas jednak powrócić do Sokratesa i jego mowy drugiej o miłości. Filozof najlepiej przypomina sobie, co w życiu oglądał przedtem, dla tego szaleje na widok ziemskiej piękności. Wszak ona odblaskiem owej nadziemskiej, z której niegdyś przebywał. W niej zatopiony, czuje, jak odrastają mu skrzydła,

ale zaraz są za słabe do polotu, przeto jak ptak w górę patrzy a zaniedbuje to, co na dole jest. Ogarnia go szał miłosny, najszlachetniejszy z wszystkich zapałów, (obudzona przez kształty piękne. Inne bowiem idee) tęsknota za ojczyzną niebieską, niegdyś oglądane, jak sprawiedliwość, wstrzemięźliwość i reszta cnót, wprawdzie odbijają się także na ziemi, ale sposobem niewyraźnym (brak nam osobnych narządów fizyologicznych, aby je wprost uchwycić. Piękność zaś najjaśniej promienieje w swoich wizerunkach ziemskich a wzrok jest zmysłem niesłychanie delikatnym; nie dostrzega on mądrości w tem życiu, bo gdyby jej obrazy czystej... zjawiały się na ziemi, zbyt silnych doznawalibyśmy wzruszeń. Ale do oglądania piękności wybornie jest on przysposobiony; ona też najwięcej go uderza i najskuteczniej do miłości pobudza.

Wrażenie jednak piękności nie jednakie bywa we wszystkich. Są tacy, którzy już prawie zapomnieli o swojej pierwszej świętości i uczestnictwie w przedwiecznych tajemnicach.[13] Tych nie przejmuje cześć religijna, lecz szukając zadowolnić swe chuci i jak zwierzęta albo dzieci płodzą albo folgują nienaturalnej lubieżności.

„Kto zaś ma w świeżej pamięci tajemnice przedwieczne i wiele z nich

oglądał, ten zoczywszy twarz podobną do bogów lub ciało piękne, naprzód zadrży i dozna owej dawnej, przedwiecznej trwogi; potem widząc w kochanku czci go na kształt bóstwa, a gdyby nie lękał się być posądzonym o zbyt wielkie szaleństwo, składałby przed nim ofiary, jak przed posągiem boga. Patrzącego nań, po trwodze owej, ogarnia przemiana, biją na niego poty, ciepło nieznane owłada nim. Przyjmując bowiem w siebie przez oczy wypływ piękności, rozgrzewa się a tem karmi się natura skrzydeł.[14] Pod działaniem ciepła topnieje kiełków otoczenie, które od dawna stwardniałe i zamknięte, nie dozwalało im wypuszczać. Pod napływem zaś pokarmu nabrzmiewają kiełki skrzydeł i usiłują od korzenia wyrastać po przez całą duszę. Była bowiem niegdyś cała skrzydlata."[15]

Nie mniej wspaniale poeta filozof kreśli cierpienia, powstałe z rozłączenia się, bo wtedy zamykają się otwory, któremi wychodziły kiełki nowych piór, ból niezmierny ściska duszę; gnana ciągłem niepokojem, tylko przy osobie kochanej zapomina o wszystkiem, co jej dolegało i t. d.[16] Wytłumaczywszy nareszcie, jak wspomniałem wyżej,

że młodzieniec kochany, choć z początku obojętnie jest usposobiony, nieznacznie wielką dla kochającego go przejmuje się przyjaźnią, będącą jakoby odblaskiem miłości, maluje Sokrates ~~gorącemi~~ ciepłemi barwami i silnym rysunkiem, dla naszych uszu może zbyt dosadnie, wszystkie niebezpieczeństwa, walki, zwycięstwa wewnętrzne, towarzyszące podobnym stosunkom. Kto jednak czytał Krafft-Ebinga, będzie trochę wyrozumiałem na opisy patologiczne, kreślone piórem pogańskiem czterysta lat przed Chrystusem. Współczesny nam profesor wiedeński daleko mniej oszczędza nerwy swej publiczności. Konkluzya ostatnia mędrca ateńskiego taka jest, że ci, którzy wyszli zwycięsko z wszystkich pokus cielesnych, prowadzą już na ziemi życie szczęśliwe a w chwili śmierci prawie już odzyskali skrzydła swego i mogą dumnie powiedzieć sobie, że wygrali pierwszy z trzech zapasów olimpijskich. 17)
Taka jest nagroda prawdziwego szału ~~filozof~~ miłosnego. Ci zaś, którzy czasem zapominają się, pomimo zapału szlachetnego i nie zawsze umieją okiełznać popędów lichego rumaka, wprawdzie

umierają bez skrzydeł; że jednak miernie folgowali pożądliwościom a często mieli porywy lepsze i wyższe, znajdują w przyjaźni swojéj, choć nie jest bez nagany, pewien zadatek lepszéj przyszłości. Nie są filozofami, ale mają jednak pewne zamiłowanie w rzeczach wyższych i tem różnią się od tłumów, pogrążonych w rozkoszach cielesnych, które za karę po pierwszéj śmierci swojéj jeszcze dziewięć tysięcy lat tułać się będą pod ziemią i na niéj. Konkluzya niezupełnie odpowiada wszystkim zasadom mitu, bo trudno pociągnąć granicę pomiędzy miernem używaniem a wyuzdaniem, skoro rzecz bezwzględnie zabroniona. W tym przypadku ilość przewinień nie stanowi o ich sromocie; wystarcza jedno, aby zniweczyć dzieło odkupienia. Zobaczymy, że w pismach późniejszych Platon o téj samej sprawie wygłosił zasady surowsze. Kończy Sokrates tę mowę swoją, która jest palinodyą pierwszéj, modlitwą do boga miłości, w stylu pindarowym:

„Tobie zaś, miły Erosie, ~~niech będzie~~ poświęcam i składam to odwołanie, najpiękniejsze i najlepsze, na jakie zdobyć się mogłem i t. d.” 18)

Fedros przystaje się do modlitwy, a czytelnik sądzi, że już koniec. Nie było jednak dotąd właściwie żadnego dialogu, były tylko mowy, jedna Lizyaszowa, dwie Sokratesa. Jest z nich wprawdzie ten skutek dobry, że młodzieniec zachwiał się w ślepej admiracyi, którą żywił dla Lizyasza, a nawet przyrzekł, że odda się filozofii. Ale trudno uwierzyć w tak nagłe nawrócenie, zwłaszcza że Fedros nie objawiał dotąd żadnych głębszych przekonań. Lubi wymowę a zostaje zawsze pod wrażeniem chwili. Niezmiernie podziwia drugą mowę Sokratesa, powątpiewa nawet, czy Lizyasz potrafi napisać lepszą. Może potrafi a wtedy znowu do niego powróci. Chcąc zatem wyleczyć go gruntownie z tej słabości, Sokrates, wielki znawca serc ludzkich, poczyna dowodzić, że tylko filozof może być mówcą doskonałym. Nie mógł na młodzieńca wzmiłowanego w retoryce użyć podniety silniejszej. Jeżeli w ogóle coś zdoła skłonić go do szukania mądrości, to chyba nadzieja zostania mistrzem słowa. Ale na to potrzeba, żeby dobrze zrozumieć istotę wymowy; nad czem prawdopodobnie nigdy nie zastanawiali się ani on ani Lizyasz ani reszta krasomówców ateńskich.

Wspomniawszy, że niedawno pewien mąż stanu pogardliwie nazwał Lizyasza „pisarzem mów", pyta Fedros, czy zajęcie to jest naprawdę rzeczą nieprzystojną. Sokrates, jak można było przewidzieć, odpowiada, że pisanie mów nie jest niczem złem, ale staje się nagannem, gdy się źle pisze.[19] Niż łatwo jednak orzec, czy kto źle pisze lub mówi, czy dobrze, bo różne są o tem mniemania. Ale przedmiot tak wielkiej wagi, zasługuje na zbadanie dokładne. I zaczyna się rozprawa, ciągnąca się przez drugą połowę dialogu.

Fedros mniema, a nauczył się tego od Sofistów, że mówca nie potrzebuje znać gruntownie żadnej rzeczy; dla niego kwestya, czem jest właściwie sprawiedliwość lub dobroć lub piękność, jest zupełnie obojętną, byleby wiedział, co słuchaczom wydaje się sprawiedliwem dobrem. Wtedy łatwo ich przekona.[20] Sokrates na to z humorem niezrównanym: Przypuśćmy to, że obaj nie widzieliśmy nigdy konia, a ty wyobrażasz sobie, że to zwierzę domowe z długiemi uszami. Gdy będziesz konia potrzebował do służby wojskowej, będę naturalnie osła wydawiał,

jako stworzenie jedyne do wypraw wojennych, a trafi ci to do przekonania. Fedros przyznaje, że to śmieszne. Ale mówca, ciągnie dalej Sokrates, może być w tem samem położeniu. Nie wiedząc, co dobre, a co złe, będzie słuchaczom nieświadomym źle radził, w mniemaniu, że radzi dobrze. Z takiej siejby nie można spodziewać się owoców pożądanych. Przeciw temu rozumowaniu jest jednak zarzut gotowy, że wymowa nie potrzebuje zajmować się poznaniem prawdy, a pozostanie zawsze sztuką niezbędną dla tych, którzy będąc już w posiadaniu prawdy, chcą innych przekonać. Zarzut słuszny, ale nasuwa on obawę, że wymowa, wskazana na rolę tak podrzędną, będzie jeszcze sztuką wyzwoloną, a nie zamieni się w zajęcie rzemieślnicze.

Dla usunięcia tej trudności zaczyna się dyskusya nowa. Należy odpowiedzieć naprzód na pytanie: czy zadanie wymowy ogranicza się tylko do rozpraw sądowych i politycznych? Tak się zdaje Fedrowi, ale Sokrates zbija go, dowodząc, że retoryka powinna zajmować się każdym przedmiotem i wyjaśniać każdą wątpliwość, jeżeli ma być rzeczywiście sztuką prowadzenia dusz za pomocą słów. 21) Mówca bowiem, gdziekolwiek mówi i o czemkolwiek, zawsze pragnie przekonać swoich słuchaczy. Wszak Palamedes eleacki (t. j. Zenon) umiał tak rozprawiać,

że ta sama rzecz wydawała się podobną i niepodobną, jedną i wielą, w spoczynku i w ruchu. Jest li zatem wymowa sztuką wpajania pewnych przekonań ze pomocą mowy, niewątpliwie będzie ona zawsze i wszędzie tą samą. Chcąc zaś rzeczy podobne przedstawić jako niepodobne, lub na odwrót, trzeba znać wszystkie przejścia nieznaczne, wiodące od rysów podobnych do niepodobnych. Tego jednak znać nie można, nie znając rzeczy samej, oraz rzeczy, a w czem się różni, w czem ona podobną jest do innych. Gdyby zatem celem wymowy było nawet zwodzenie słuchaczy, to ani w takim razie nie może ona obejść się bez prawdy. Bez tego bowiem przestanie być sztuką a stanie się czemś śmiesznym i niekunsztownym.[22]

Fedros już prawie przekonany, ale żąda potwierdzenia tej teoryi przykładami. Jeżeli ona prawdziwą jest, powinno się to okazać na trzech mowach wymienionych. Sokrates przychyla się do ścisłego wejrzenia i zarzuca naprzód mowie Lizyaszowej, że ani nie określiła pojęcia miłości ani nie przestrzegała żadnego porządku w argumentacyi. Zatem słuchacz narażony jest na ciągłe nieporozumienia i wnioski błędne. Ale nie oszczędza Sokrates ani swoich mów własnych.

Że z pierwszej był niekontent, słyszeliśmy wyżej, bo ona złorzeczyła miłości, jakoby szałem była nie dobrym; druga przeciwnie, choć także szałem ją być mieni, wynosi pod obłoki. Jednakże to przerzucanie się z jednej ostateczności w drugą, to przejście od nagany do pochwały tego samego przedmiotu, jest wedle Sokratesa bardzo pouczającem i wyjaśnia wewnętrzną istotę dobrej wymowy. Bo postępowanie mówcy w obu razach polegało na ogólnem prawie dialektycznem, że należy różne objawy sprowadzić do rodzaju wspólnego, a znowu rodzaj podzielić na jego części przyrodzone czyli rodzaje i gatunki niższe. W obu mowach ~~ogłoszono~~ określono miłość jako szał, ale ten może być podwójny: jeden patologiczny, z choroby cielesnej wynikający, a tym zajęła się mowa pierwsza; drugi szał jest od bogów zesłany i może być czworaki, a każdy jest ~~dobry~~ szlachetny i cenny. Otóż jeden z tych dobrych czterech gatunków, t. j. szał miłosny, obrała sobie za przedmiot mowa druga.[23]

Tę sztukę podwójną, dzielenia pojęć na ich ~~rodzaje~~ gatunki niższe a znowu zbierania ich ~~pod~~ w jeden rodzaj wyższy, ~~nazywa~~ uważa Sokrates ~~dialektyką~~ za warunek istotny dobrego mówienia i myślenia,[24] a tych, którzy ją posiadają,

nazywa dialektykami, robiąc zastrzeżenie pewne co do trafności tej nazwy.[25])

Retoryka, pozbawiona umiejętności dialektycznej, zmieniła się w pewną ilość sprytnych sposobików, które znaleźć można w książkach podręcznych. Jednakże takie środeczki i przepisy mogą co najwięcej uchodzić za przygotowanie do wymowy, ale nie sięgają do jej istoty. Mistrzów z nich, należących niejako do (popularnego Katechizmu Krasomówstwa, przechodzi Sokrates dodawszy różne (nie zbytnie dowcipne) pochlebne uwagi o znakomitszych profesorach tej sztuki[26]), przecz Fedros zupełnie przekonany zgadza się, że oni wymowy prawdziwej nie posiadali.

Ale jakże można ją nabyć? Sokrates radzi, że potrzeba trzech rzeczy: zdolności przyrodzonej, nauki i wprawy.[27]) Nad pierwszą i trzecią nie rozwodzi się, bo samo przez się jasno, że bez nich mówcą zostać nie można. Za to naukę czyli właściwą teoryę wymowy dokładnie wyjaśnia, bo zdaje mu się, że Lizyasz, Trazymach i t. p. źle ją pojęli. Oni zaniedbują przedewszystkiem studyum przyrody, a jednak przykład Peryklesa, który słuchał Anaxagorasa filozofa, był powinien ich przekonać, jak pożyteczna jest znajomość kosmologii i fizyki dla wielkiej wymowy.[28]) Medycyna nie inaczej

XXXV
25

postępuje. Od czasów Hippokratesa przestała być pospolitą empiryą a zamieniła się w naukę, opartą na badaniu przyrody. Jeśli taka metoda potrzebna jest do należytego obchodzenia się z ciałem, zdrowiem czy chorem, to nie mniej pożądaną jest do prowadzenia dusz ku cnocie. Natury duszy zrozumieć nie można, bo nie poznawszy wszechświata.[29]) Powinniśmy dowiedzieć się, czy dusza jest czemś pojedynczem lub też złożoną, jakie są jej zdolności czynne i bierne, jakie pobudki na nią działają i t. d.[30]) Ponieważ siła wymowy zmierza do prowadzenia dusz,[31]) powinien ten, który na mówcę się sposobi, wiedzieć ile jest rodzajów dusz i jakie właściwości każdy z tych rodzajów posiada. Podobnież podzieli on rodzaje mów i oznaczy, jakie mowy do jakich dusz trafiają i t. p. Dopiero potem do praktyki przejdzie i każdego człowieka charakter z osobna zbadawszy, osądzi, jaki rodzaj mowy dla niego najodpowiedniejszy i do czego najłatwiej da się nakłonić. Nabywszy te wszystkie wiadomości teoretyczne i praktyczne, będzie mógł także korzystać z owych przepisów i rad i sztuczek, znajdujących się w księgach o retoryce. Taka jest wedle Sokratesa prawdziwa i doskonała nauka wymowy.[32])

Wspaniałe zastosowanie psychologii do wymowy było zawsze pragnieniem Sokratesa, jak wiemy z Xenofonta i Platona i skądinąd. Ale powiedzmy mimochodem, że ani filozofia ogólna ani psychologia specyalna nie były za jego czasów należycie rozwinięte, aby mogły zadowolić zbyt może wygórowane żądania podobnej wymowy. Czuł mędrzec dobrze, że ogół nie zgodzi się nigdy na tak skrupulatną i ciężką pracę i będzie wolał przed trybunałem lub na rynku gadać zawsze rzeczy, które słuchaczom wydadzą się prawdopodobnemi, prawdę zaś tylko wtedy gdy będzie miała jakieś pozory prawdopodobieństwa.[33] Ale Sokrates i wielki jego uczeń nie robili nigdy ustępstw, gdzie chodziło o prawdę.

* Człowiek rozumny, tak mniej więcej kończy się dyskusya, nie podejmie się owej wielkiej pracy dla względów ludzkich, lecz na to aby mówić mógł rzeczy bogom miłe i z wszystkich sił działać gwoli ich upodobaniu. Ludzie mędrsi od nas mówią, że nie należy ubiegać się o łaskę współniewolników, chyba tylko mimochodem, lecz panów dobrych i którzy z dobrych pochodzą (t. j. bogów). Dla tego nie dziw się, że drogę, którą ty może wolałbyś udać się, a rozum długie jest okrążanie: dla wielkich bowiem dóbr obchodzimy, nie dla tych, których

ty wyglądasz. Rozum jednak uczy, że byleby się chciało, można przez owe dobre osiągnąć także to wszystko, czego ty pragniesz.[34]

Czytelnik słusznie niecierpliwi się, że straciliśmy zupełnie z oczu teoryę miłości i zamiast rad etycznych, mogących nam pomódz do ukończenia ziemskiej pielgrzymki, słyszymy wykład retoryki, nie zostający w żadnym związku bezpośrednim ani z nieśmiertelnością duszy ani z teoryą idei. Ale to nie moja wina. A może więcej jeszcze zniecierpliwi się, że od wymowy przechodzi Sokrates do piśmiennictwa. Fedros przedtem zapytał, czy pisanie mów jest czemś nagannem. Sokrates rozszerzył temat, odpowiedziawszy, że ani pisanie ani mówienie nie jest niczem złem, rozważone w sobie. Załatwiwszy się z mówieniem, teraz sztukę pisarską rozbiera, a zwyczajem swoim od mitu zaczyna. W egipskiem mieście Naukratys żył bożek Theuth, wynalazca rozlicznych umiejętności, a także liter. Gdy pewnego razu przedkładał wynalazki swoje bogu Thamus w Tebach, ten każdy z nich na dwie strony sądził, ganiąc i chwaląc; tylko sztukę pisania bezwzględnie potępił, twierdząc, że Egipcyanie przez nią nie staną się mędrszymi, lecz raczej sobie pamięć osłabią, spuszczając się

na pismo, a także w mądrości podupadną, bo czytając bez nauczycieli mnóstwo rzeczy, będą się mieli za uczonych, choć będą najczęściej wszystko źle rozumieli. 35) Z tego mitu dziwnego wyciąga Sokrates wnioski, nie bardzo pochlebne dla autorów. Pisanie może tylko przypominać to, co już wiemy, bo ono w tem podobne do malarstwa, że także milczy. Wprawdzie przedmiot namalowany wydaje się być żywym, ale gdy go o co zapytasz, będzie uroczyście milczał. Podobnież rzecz napisana, wydaje się być rozumną, ale gdy od niej zażądasz wytłumaczenia tego, czego nie zrozumiałeś, ona powtarza ciągle to samo, a nie nie objaśnia. To pierwsza niedogodność, a druga jeszcze większa, że gdy coś zostało napisanem, dostaje się do wszystkich rąk, nawet do najmniej uczonych, zatem do niepowołanych. Nareszcie i to nie dobrze, że gdy to zaczepi jakie pismo, ono bronić się nie umie, lecz rodzic jego, jeżeli jeszcze przy życiu, musi pospieszyć z pomocą. 36)

Jak więc należy pisać? Sokrates sądzi, że tylko mowa w duszy uczącego się; takie pismo potrafi i obronić, gdy zachodzi potrzeba, i będzie wiedziało i do kogo odzywać się, a kiedy milczyć. Zrozumiał Fedros, że pismem właściwem powinna być mowa tego, który coś dobrze zna, mowa żywa i natchniona, a jej odbiciem dopiero lub kopią będzie pismo i słusznie za takowe uchodzi? 37)

Paradox wspaniały, brzemienny wielką prawdą, ale dopiero wieki późniejsze potrafiły choć w części ją wprowadzić w życie. Jeżeli do każdej duszy trzeba mówić inaczej, to samo i pisania się tyczy. Z przyciskiem niezwykłym Sokrates rozwija myśl tę nową, z której większość Ateńczyków niewątpliwie śmiała się serdecznie. Każdy chętnie mówił a wielu zaczynało już pisać, pomimo ceny wysokiej papieru. Wydawało się to mistrzowi płochą zabawką. Rolnik, tak mówi, nie rzuca przezeń nasion do ogródków adonisowych, aby za tydzień cieszyć się bujną zielenią; to dla żartu się robi albo dla święta;[38] on zaś powierzy swój zasiew roli stosownej, aby za osiem miesięcy zebrać dobre ziarno.[39] Czyż powiemy, pyta Sokrates, że ten, który wie, co sprawiedliwe, piękne i dobre, jest co do siewby swojej mniej rozsądny od rolnika? Zatem nie będzie pisał na wodzie, siejąc ~~myśli swojej~~, za pomocą trzciny i atramentu mowy swoje, które ani same nie potrafią obronić się ani nauczać prawdy.[40] Zapewne czasem zasieje on także ogródki literackie (τοὺς ἐν γράμμασι κήπους), ale dla rozrywki, aby w starości łatwo zapominającej miał skarb

wspomnień, dla siebie i dla tych, którzy pójdą jego śladami. Takie skromne zadanie wyznacza Sokrates literaturze.41) Pisać dla wytchnienia lub też dla robienia notatek, mogących przydać się w starości. Za to nauczycielstwu, bo o tem właściwie się myśli, przypada rola ogromna.

„O wiele piękniejszem sądzę być zajmowanie się poważne temi rzeczami, gdy kto znalazłszy duszę odpowiednią, za pomocą sztuki dialektycznej, szczepi lub sieje umiejętnie mowy, które i siebie i hodowcę swego potrafią obronić, a nie są bezowocne, lecz mają nasienie, skąd w coraz innych umysłach inne rodzą się mowy i mogą je na zawsze zachować nieśmiertelnem i temu, który je posiada, gotować szczęście największe, jakie człowiekowi danem jest dostąpić." 42)

Wspaniałe jest takie nauczycielstwo wieczyste, ale samemi środkami ludzkiemi, zwłaszcza zaś bez pisma, nie da się utrzymać. Powtórzywszy raz jeszcze swoje poglądy na niezbędność filozofii dla wymowy prawdziwej, kończy Sokrates oświadczeniem, że Lizyasz i reszta retorów i Homer i wszyscy poeci i Solon z całym zastępem

tak zwanych prawodawców, tylko wtedy zasługują na szczytne miano miłośników mądrości, jeżeli byli w posiadaniu prawdy, gdy pisali ~~układając~~ swoje dzieła a zawsze potrafią mową (~~ustną~~) obronić je nietylko ~~to, co napisali~~, lecz nawet przewyższyć. Jeżeli zaś nie są zdolni tego uczynić, a ~~jeżeli~~ będą prócz tego swoje utwory pisane mieli ~~uważali~~ za coś lepszego od tego, coby mogli ~~swoich ustnych~~ powiedzieć ustnie, wtedy będziemy ich (nazywali pospolicie) poetami, pisarzami mów, układaczami praw, które te wyrazy w oczach Sokratese i Platona miały jakiś przysmak lekceważenia. Następuje potem owo proroctwo o Isokratesie, o którem już wyżej była mowa dostateczna. [43] Po modlitwie do Pana i nimf o piękność wewnętrzną duszy, Sokrates i Fedros wracają do miasta.

Nawet wielbiciel gorący Platona wzdrygnie się na niejedną myśl w drugiej połowie dialogu. Samo zestawienie Lizyasza z Homerem i Solonem dowodzi, że autor młody nie cofał się przed żadną przesadą, nawet niegustowną, byleby przyjacielowi Fedrosowi obrzydzić obcowanie z Lizyaszem, Isokratesowi zaś pisanie mów jakichkolwiek. [44] Po przeczytaniu tej namiętnej zachęty do filozofii musieli powiedzieć

sobie, że ~~z wyjątkiem~~ porównana z ustnem filozofowaniem, cała literatura jest albo lekką rozrywką albo blagą nieuczciwą. Zapewne wolno było autorowi młodemu obniżyć swój utwór własny, pomny na to, co zasiał w jego duszy mistrz niezrównany; mógł także odezwać się dumnie do przyjaciół: ustne rozprawy, które nieraz miałem z wami, są więcej warte od tej bazgraniny, którą sobie odczytacie w starości. To są rzeczy dozwolone i nieraz się mówią ~~między przyjaciółmi~~ w kółku dobrych poufałych znajomych. Co Platon podówczas pisał, było tylko dla nich przeznaczone i miał niewątpliwie słuszność, że filozof za życia powinien przede wszystkiem ~~zajmować~~ myśleć o swoich uczniach, nie zaś o szerokiej publiczności. Tak robili wszyscy ~~za~~ mniej więcej. Nieraz uczniowie spisywali ich wykłady i przekazywali je zazdrośnie samym adeptom. Ale co było koniecznem dla filozofii, uprawianej w małych kółkach, nie dało zastosować się do potrzeb wszechhelleńskich. Większości Greków nie karmiła się filozofia, lecz poezya i wymową a jedna i druga, bez pisma, byłaby marnie zginęła. Rapsodowie, deklamujący wojnę trojańską, dawno już byli umilkli, a Grecya cała czytywała

Iliadę. Chłopiec uczył się jej na pamięć w szkole, a stary odczytywał z przyjemnością. Stała się książką narodową do koła morza śródziemnego. Była w rękach wszystkich, a ile zawdzięcza jej oświata grecka, łatwiej nam osądzić, niż Platonowi. On nie mógł przeczuwać, że z Alexandrem pójdzie nad brzegi Indusa, że będą ją pilnie komentowali w Bizancyum, że wiele wieków po jego śmierci stanie się książką najpopularniejszą po Biblii, w całej Europie.

A jednak, gdyby się było stało zadość teoryi platońskiej, nie mielibyśmy ani Homera ani tragików ateńskich ani potężnego Pindara. Wszyscy byli powinni naprzód zbadać tajemnice swej sztuki, potem przelać pieśnie swoje w małą liczbę dusz wybranych i dobrze znanych a tym kazać twory swej Muzy podawać znowu uczniom poufałym. Jest oczywistem, że wedle tej metody arcydzieła poezyi helleńskiej nie tylko byłyby rychło przepadły, lecz może nawet nie byłyby nigdy wydobyły się z piersi natchnionych wieszczów. Eschyl byłby się zatrząsł gniewem straszliwym, gdyby usłyszał, że ma wprzódy poznać usposobienie każdego Ateńczyka osobno, zanim wystawi swego Króla

Agamemnona. Lub Herodota księgi wiekopomne, których styl gdzie niegdzie delikatnie naśladowany u Platona 45) czyżby były zachwycały Greków zebranych w Olimpii, gdyby obywatel z Halikarnassu był hołdować również surowym zasadom literackim, jak wyłożone w Fedrozie? Piśmiennictwo tak pojęte, musiałoby wyrzec się raz na zawsze głównego celu swego, podtrzymywania u tych nawet, do których nie dochodziło słowo żywe, wielkich tradycyj narodowych; obdzielania się z niemi myślami nowemi, łączyły tysiące gmin greckich, pozbawionych związku geograficznego, w jedno pobratymstwo duchowe. Boć zasada przedtem niestyczana że literaturze powinna przyjąć rolę Kopciuszka obok brata starszego, który jeden tylko jest z prawego łoża, wygląda w formie swej bezwzględnej na paradox, niczem nie usprawiedliwiony. Trzy bowiem zarzuty dosyć ciężkie, że utwór literacki bronić się nie może ani odpowiadać na pytania ani ukrywać się przed czytelnikiem niepowołanym, także przeciw nauczaniu najstaranniejszemu dadzą się obrócić. Czyż był kiedy mistrz, który zawsze zwycięsko odpierał każdą objekcyę? zawsze odpowiadał na wszystkie pytania? zawsze umiał wyszukać uczniów powołanych? Historya nie zna tak feno-

menalnego człowieka. Sam Sokrates tolerował wśród uczniów swoich Arystypa i kilku innych nicponiów; Platon na mnóstwo pytań źle odpowiadał, jak mu zarzucali komedyopisarze i filozofowie późniejsi; Epikur namiętnie zaczepiał, ale żadnych obiekcyi nie rozwiązywał i t. d. Pod tym względem wykład ustny nie ma żadnej wyższości nad książką, a ma defekt, którego ta nie posiada; sugestyonuje bowiem za pomocą osobistych przymiotów mówcy; gra na nerwach słuchaczy; posługuje się miejscowością, chwilą, sympatyami. Tego wszystkiego brak książce, zostawia nieznanego autora. A nawet pozbawione owych korzystnych dodatków, bez katedry i oklasków i sławy, wrodzonej czy rzeczywistej, unoszącej się nad głowami i wyobraźnią zebranych, będzie nauczycielstwo w formie najprostszej, n. p. jako rozmowa codzienna, jeszcze wywierało urok osobisty, nie towarzyszący żadnej książce a niebezpieczny często dla poznania prawdy. Raczej literaturze należy się przodownictwo w prowadzeniu dusz.

~~Jeżeli myśl główna, jakoby literatura wszelka miała być tylko pomocniczką nauczycielstwa ustnego, w praktyce okazuje się utopią a w teoryi niczem nie wymuszonem uogólnieniem tego, co tylko~~

Trudno jednak dać się zaprzeczyć, że pod owym paradoxem ukryta jest prawda żywotna, której zaniedbanie niepokoiło zawsze umysły szlachetne i przenikliwe. Każde słowo, mówione czy pisane, powinno liczyć się z faktem, że ono na kształt ziarna pada w dusze i może kiełkować a nawet wydać plon ~~stokrotny~~ dobry lub lichy; według sumienia siewacza, który nieraz z trochą pszenicy rzuca pełną garścią kąkol szkodliwy. Platon patrzał za młodu na takie siebie lekkomyślne ~~a~~ jeżeli chciał ratować towarzyszy swoich i od logografii grzesznej przeciągnąć do badań filozoficznych, zasłużył na pochwałę niemałą; jeżeli zaś za daleko posunął się w zapale reformatorskim, uniewinnia go młodość i szlachetne oburzenie. Tem tylko tłumaczy się, że chciał całej literaturze podciąć korzenie, zamiast poprzestać na przeplewieniu chwastu. Dzisiaj znajdujemy się w położeniu stokroć gorszem, bo pod tyranią dziennikarstwa, nie poczuwającego się często do żadnej odpowiedzialności względem czytelników swoich, a jednak nie złorzeczymy literaturze, bo mamy nadzieję niezachwianą, że siła rzeczy żywioły dobre i rozsądne ~~zmienią~~ wezmą

górę w piśmiennictwie peryodycznem i zamienia jego działanie ujemne w psychagogię dodatnią wedle życzeń Platona, prowadząc czytelników ~~do~~ do poznania prawdy i uśmierzenia w sobie wszelkiego egoizmu.

Nie mniej skrajnym i niesprawiedliwym jest sąd Platona o słowie żywem. Widzieliśmy, jak wielkich wymaga rzeczy od mówcy, a gdyby ten nawet posiadał je wszystkie, nie będzie nigdy zabierał słowa w zebraniu publicznem, z obawy, że nie potrafi zastosować mowy swojej do tylu niezmiernych charakterów. To też ustałaby wymowa wszelka, bo Platon uznaje tylko nauczycielstwo, siejące w duszy dobrze przygotowanej słowa prawdy.[47] Oświadcza stanowczo, że mowy polityczne, sądowe, ustawodawcze, których celem nie jest nauczanie prawd wszystk., lecz przekonywanie słuchaczy, pisane czy ustnie wygłoszone, nie mają żadnej wartości;[48] raczej zasługują na naganę, choćby nawet tłum im przyklaskiwał. Prawdziwy mówca będzie tylko nauczał. To jednak niweczy samą istotę wymowy, która powinna słuchaczy ~~nie ma prze~~ przekonać i pobudzić do czynu. Każąc jej tylko nauczać, co dobre, sprawiedliwe,

i t. d. a zawsze w formie, zastosowanej do pojętności i umiejętności każdego słuchacza z osobna, doprowadzamy ją ad absurdum, że użyjąc nazwy logicznej, nie pozwalamy jej odzywać się na zebraniach urzędowych, a zamieniamy ją w wymowę pedagogiczną nauczyciela z uczniami. Jest to niedorzeczność oczywista, ale dla Platona argument pożądany, aby wyleczyć ostatecznie swoich przyjaciół, naprzód Fedrza, potem Izokratesa, z namiętności do retoryki a pozyskać ich dla szkoły Sokratesa. Miłośnik prawdy, gdy mówi, to do ucznia, gdy pisze, to dla siebie i dla ucznia; po za tem obcowaniem szkolnem i po za osobą mistrza, Platon nic nie widzi, niczego nie żąda. Choćby świat nawet się zapadł, a musiałaby runąć bez wymowy, zupełnie mu to obojętne, bo wybrańcy filozofii nie potrzebują tego świata, mając w miłości i wspólnem szukaniu mądrości zapewniony powrót do nieba. Ta myśl, będąca duszą pierwszej części dialogu, ratuje excentryczność drugiej od zarzutu śmieszności.

Ale excentryczność taka nie przestaje być niedorzeczną. Życie polityczne Grecji rozwijało się podówczas za pomocą wymowy. Zapewne była to siła nieobliczona, zatem niebezpieczna, i przyprawiła Ateny o nieszczęście straszne, i słusznie też żywił Platon

nienawiść głęboką do sofistów i demagogów, którzy pod koniec wojny pelopo-
neskiej sprowadzili ruinę rzeczypospolitej. Ale było utopią przypuszczenie,
że można było dźwignąć to, co ona lekkomyślnie zburzyła, bez wymowy. Od niej zależały wszystkie sprawy pu-
bliczne i bezpieczeństwo kraju, od niej pomyślne załatwienie każ-
dego interesu, przed sądem i w obozie, na rynku i w klubach. Urzędnik
grecki był o tyle słuchany, o ile zdołał posłuszeństwa wydobywać z podwład-
nych skutkiem swej wymowy. Armia była poniekąd miastem wędrującem, w którem wódz co chwila
musiał wymową przekonywać żołnierzy. A w położeniu ówczes-
nem sądów i prawodawstwa ateńskiego, mógł obywatel niewinny
stracić mienie i życie, jeżeli nie był wymownym lub nie miał doradz-
ców wymownych. W takich warunkach odwodzić ludzi porządnych
od zabierania głosu w sprawach publicznych lub prywatnych, znaczy-
ło ich samych oddać w ręce rzezimieszków a miasto na łaskę i niełaskę
warchołów. Tego umysł dojrzały przecież pragnąć nie mógł; tylko młody
i niedoświadczony, nie umiejący opanować słusznego oburzenia, zamiast
naprawiać, rozwala; zamiast podpierać, [illegible]. To też później sta-
nie się Platon wyrozumialszym, uznawszy n. p. w „Gorgiaszu" wszystkie

Korzyści płynące z wymowy politycznej i prawodawczej.[49]) Po Fedrosie ogromny to postęp, a jak w piśmiennictwie, pomimo pessymizmu lat ostałych przeznaczonem mu było rozpocząć erę nową zarazem arcydzieł prawdziwych, tak dziwnym zrządzeniem losu z jego szkoły wyszedł niejeden mówca tęgi i polityk[50]), a nawet najlepszy, dotąd nieprzewyższony wykład retoryki. Albowiem Arystoteles, już za życia mistrza, z wielkiem powodzeniem miewał odczyty o wymowie, a później teoryę jej stworzył w dziele pomnikowem, które dziś jeszcze słusznie jest podziwianem. A nie jest jego zasługą najmniejszą, że rozwija zasady, wyłożone w Fedrosie.[51])

W istocie Platon, choć odmawia w zasadzie retoryce właściwej możności istnienia, żąda od niej mnóstwa rzeczy słusznych, od których usuwali się sofiści i demagodzy, a które wystarczają, aby zapewnić jej byt samodzielny a działanie dobroczynne. Bo dla czego mówca nie miałby pamiętać, że słowa jego mogą być źle zrozumiane, a jego wywody sprawić zgorszenie? Że czego nie miałby on dokładnie znać przedmiot, o którym

prawi lub oceniać doniosłości czynów, do których wzywa? Dla czego nie miałby posiadać wprawy dialektycznej, uzdolniającej go do ścisłego tłumaczenia swoich myśli, do jasnego określenia pojęć, któremi przekonać chce obecnych? Dla czego nareszcie nie miałby być dobrze wychowanym i wyrozumiałym na różnice zdań, wiedząc, że zebranie ludowe jest mozaiką przeróżnych stopni wykształcenia i temperamentów? Jeżeli tych przymiotów nie posiada, niechaj nie zabiera się do wielkiego zadania, aby dobrze prowadził, bo nie myli się Sokrates, nazywając każdą mowę, nawet doraźnym sprawom poświęconą, rodzajem psychagogii. Kto głosu żąda publicznie, przyjmuje na siebie obowiązek niemały, nakłonienia słuchaczy do postanowień jak najlepszych. Może być, że wyborcy, jak niegdyś w Grecji, tak dzisiaj u nas nie wybierają zawsze rozsądnych lub deputatów, odpowiadających takim wszystkim żądaniom. Ale nie wolno z Platonem dla tego dekretować wymowy, że wyborcy są często nierozsądni a mówcy niesumienni; Ktoby zaś wymowę publiczną mienił być bezcelową, ponieważ nikt zgoła nie może dokładnie tych, do których odzywa się (a jest to najcięższy z platońskich zarzutów), powinien rozważyć, że mówca nie naucza, lecz porusza. Do pier-

wszego ~~potrzeba~~ wymagane jest ~~znajomość~~ zbadanie poszczególnych jednostek, do drugiego wystarcza znajomość przeciętnej natury ludzkiej. Nauczyciel muzyki lub śpiewu powinien przekonać się, czy uczeń jego ma głos i ucho muzykalne, ale mówca publiczny z góry wie, że każdy człowiek dorosły, jeżeli nie jest z gruntu ~~posiada~~ zepsuty lub ze szczętem zgłupiały, posiada pewną ilość zdrowego rozsądku, pewne poruszenia duszy i pewne cnotliwe popędy. Zawsze można poruszyć jego litość, uczucie sprawiedliwości, przywiązanie do ojczyzny, rodziców i Boga; zawsze w pewnych granicach wydobyć z niego tyle poświęcenia, ile potrzeba do utrzymania porządku społecznego. Byleby zatem mówcy dopisały warunki osobiste i zachował się z sumieniem, będzie mógł z pożytkiem słuchaczy rozumnych, a bez szkody dla mniej zdolnych, ~~wykładać~~ wyjaśniać wiele rzeczy ogół obchodzących i pobudzać zebranych do spełniania czynów Bogu przyjemnych, jak gdzieś Platon się wyraża. Tylko młodzieńcza jednostronność i przesada były powodem, że on tego nie dojrzał.

Co to ma wspólnego z miłością? – zapyta niejeden zniecierpliwiony. A przed nim zadawano sobie pytanie w ten sposób niezliczone razy. A gdyby nawet znalazła dostateczną, to jednak nie odpowiedź, to sam fakt, że w ciągu wieków wracało ciągle to samo pytanie, świadczy, jako dialog został wadliwie ułożony. Widocznie autor chciał zbyt wiele rzeczy wypowiedzieć a do każdej przywiązywał wagę pierwszorzędną. Tak zawsze robią pisarze genialni, gdy puszczają w świat swój utwór pierwszy. Ale Platon, jak wspomniałem, pisał prawdopodobnie dla kilku przyjaciół, i z pobudek żywo odczutych, z celem jasno wytkniętem; i nie mógł przeto wymyśleć rzeczy, któraby była zupełnie pozbawiona jedności. Ale dotąd nie zdołano jej odnaleźć, ani jednem wyrazić słowem.

W starożytności nazywano ten utwór w sposób różny: o duszy, o piękności, o retoryce, o dobroci, o pierwszem pięknie, o pięknie wielorakiem,[52]) a niezależnie od owych tytułów, mieli go niektórzy za rodzaj propedeutyki do studyów filozoficznych.[53]) Doszło nas zatem siedm określeń, z których każde inaczej opisuje treść główną Fedrosa.

Będziemy wyrozumiałymi dla starożytnych, gdy także nie umiemy

zgodzić się na jedną definicyę wspólnéj treści; nie zdziwimy się nawet, jeśli praca najnowsza o tej kwestyi, zupełnie znosi związek jednolity pomiędzy pierwszą częścią a drugą dialogu.[54] W pierwszéj podobno mowa o przebudzeniu się zapału filozoficznego duszy ludzkiej, w drugiéj o metodzie dialektycznéj. Tym sposobem mielibyśmy obok siebie dwie samodzielne dyskusye. A nawet pierwsza rozpadłaby się na kilka pomniejszych, bardzo luźno powiązanych, skoro nietylko mowa o zapale filozoficznym, lecz także o nieśmiertelności i preexystencyi dusz, ich losach po śmierci i t. d.[55] Z dawniejszych znajduje Schleiermacher jedność dialogu w samodzielnéj sztuce myślenia i rozprawienia czyli w dialektyce, dla któréj retoryka i mowy przytoczone są czemś podrzędnem; wtedy jednak trudno da się zrozumieć, dla czego Platon, kreśląc pono w rysach ogólnych główną treść przyszłego systemu, tyle czasu marnuje na przytoczenie trzech mów, na krytykę tychże i na omówienie warunków niezbędnych do retoryki.[56] Hermann zbywa kwestyę nic nie znaczącym ogólnikiem, że w obu częściach ta sama dążność do prawdy, strzegąca ludzkie czynności od samowoli i płaskości i t. d.[57] Bonitz

natomiast myśl istotna Fedrosa znajduje w retoryce, która może za pomocą filozofii podnieść się do sztuki wyższej, gdy filozofia bez niej zachowuje całą wartość swą bezwzględną. Retoryka polegająca na filozofii może przekonywać w sposób prawdopodobny, ale filozofia sama tylko naucza prawdy przez wspólne badanie naukowe, i w tem jej wyższość i ważność.[58]
Resztę tłumaczeń, bo stosunek obu części, po tem co się rzekło wyżej, nie potrzebuje dalszych objaśnień.[59]

Rzeczywiście nie chodziło Platonowi o nakreślenie nowego systemu, jak zdaje się Schleiermacherowi, póki żył jego mistrz sędziwy, którego metoda zdziałała tyle przeobrażeń w duszach młodzieńczych. Że jemu nowych pragnął przysporzyć adeptów, zwłaszcza po ustaleniu się stosunków ateńskich w r. 402, było rzeczą naturalną; że myślał, robiąc tę propagandę szlachetną, przedewszystkiem o bliższych znajomych wynikało z przyjętego przez wszystkich podówczas filozofów zwyczaju, szerzenia nauk swoich tylko w kółku poufałych uczniów. A że znajomi, których chciał pozyskać, byli od dosyć dawna zwolennikami owej retoryki sofistycznej wielkiej filozofów rywalki, której każdy młody

człowiek, normalnie wykształcony, składał w Atenach (choć przez parę lat daninę, a czasem nawet hołdy do śmierci. Musiał Platon rozprawić się z nią gruntownie, jeżeli chciał stanowczo nawrócić tych, którzy byli już zasmakowali w jej słodyczach.[60]) Zapewne wystarczała na to druga część dialogu, zajmująca się wymową i literaturą; musiała na Fedrosie, Izokratesie i podobnych im naturach zrobić wrażenie wielkie. Ale potrzeba było czegoś więcej. Krytyka wyrzeca, ale nie buduje. Naprzeciw retoryce zdyskredytowanej należało ukazać filozofię dodatnią, zabierającą człowieka całego a dającą w zamian życie wieczne. Tego sztuka krasomówcza nie potrafi; ona tylko przyrzeka powodzenie doczesne. I tu podziwiamy stanowczo talent młodego autora. Inny byłby napisał traktat moralny o cnocie, on układa hymn na cześć najszczęśliwszego z ludzi. Postać Sokratesa jest odmalowana z taką miłością i bogactwem rysów szczegółów, jakich nie napotykamy w żadnym innym dialogu.[61]) Gdzie indziej ukazuje się z profilu lub z daleka, po przez opowiadanie lub tylko słyszymy, jak rozprawia; tutaj jest

on cały przed tobą, takim, jakim żył, poruszał się, śmiał się i mówił; stoi w pełnym świetle i na powietrzu otwartem, możesz zewsząd jemu przypatrzyć się, a choć do Fedrosa się zwraca, ma oczy wlepione w ciebie i do ciebie się odzywa. 62)

On jest filozofią uosobioną; droga do niej wiedzie tylko przez zupełne oddanie się jemu. U retorów można się pięknych rozpraw nasłuchać, nawet wyuczyć na pamięć mnóstwa zwrotów i figur krasomówczych, ale na tem kończy się ich działanie. Człowiekiem doskonałym można jedynie zostać przez ciągłe obcowanie z Sokratesem, z nim wspólnie kochając prawdę i gotując do wielkiej podróży, u której końca czeka nas pobyt z bogami i rozkoszowanie w tajemnicach przedwiecznych. Nie ogłoszono nigdy w czasach pogańskich wznioślejszego programu. Wspaniała jest cześć misteryów, do których spieszą tysiące adeptów, ale jak marna ich pompa wobec misteryum prawdziwego miłości. Te powierzchowne ceremonie, od których ludzie wracają do zwykłych zajęć, codziennych kłopotów, wyuzdanej gonitwy

za zyskiem, za używaniem samolubnem; tutaj mały zastęp dusz wybra-
nych, kochających wspólnie prawdę i dla niej, rzucających wszystko,
nawet matkę, rodzeństwo, towarzyszy, majątek," 63) jak Platon mówi,
a gdy każdy przez nieustające ćwiczenie się w cnocie, ~~zrobił~~ siebie i swego
ulubieńca podobnymi do Boga, dostępują przejrzeć do najwyższego, nad-
ziemskiego misteryum, które niegdyś już oglądali w życiu dawniejszem
i lepszem. 64) Jest oczywistem, że niejako kapłanem tej inicya-
cyi jest nauczyciel kochający, siła zaś ożywczą, która podnosi go
do godności tak wielkiej, jest piękność ~~ulubieńca~~ młodzieńca, promieniejąca
w dwóch kierunkach. Raz odsłania ona piękność nadziemską przed
wzrokiem zakochanego i ~~budzi~~ zachęca ~~w nim pragnienie, aby~~ do naśladowania
~~boga~~ Bóstwa, któremu niegdyś towarzyszył w pochodzie do prawdy. Ale
~~oprócz~~ do tej pracy nad samym sobą przyłącza się niebawem druga;
kochający zamienia się w pedagoga, aby młodzieńcowi, którego
widok czarujący ~~dźwignął w nim~~ sprawił ~~w nim~~ przemianę tak wielką i odrodził go ~~odrodzenie~~
~~piękności zawdzięcza własną swoją przemianę się~~ dla świata wyższego,
wywdzięczyć się ~~wskazywaniem mu tej samej~~ usługą podobną, wskazując mu drogę do Bóstwa. Po-
nieważ zaś wzorem niedościgłym ~~takiej~~ pedagoga, zakochanego

43/63

Do ord   Do ondzem

w znaczeniu najszlachetniejszem, był Sokrates, przeto słusznie osobistość jego obie części dialogu jednoczy w całość harmonijną. On jest filozofem prawdziwym, bo myślą przebywa przy prawdach wieczystych; jest także mówcą doskonałym, bo prawdy owe słowem swojem przelewa w dusze uczniów. Ale nie byłby ani jednym, ani drugim, gdyby nie był zarazem wielkim duszą miłośnikiem.

Taka jest miłość u Platona w swej formie najdawniejszej a zarazem najskrajniejszej, a choćby najczęściej, co ogół przez wyraz ów rozumie, innego, nie można jej odmówić charakteru wzniosłego i dla spraw ludzkich bardzo potrzebnego. Nie słusznie ogół tak pojętą miłość obrócił w pośmiewisko i „platoniczną" nazywa, chcąc przez to oznaczyć, że jest marzeniem sentymentalnem, bez dotykalnych korzyści. Z wykładu naszego mógł przekonać się każdy, że zarzut taki niesłuszny a nawet istoty rzeczy się nie ima. Wolno twierdzić, że są jeszcze inne rodzaje miłości, ale nie godzi się lekceważyć

uczucia, które zabiera całą duszę w służbę prawdy i cnoty. Takie uczucie nie będzie nigdy bezowocnem ani chorobliwem, a gdyby miało się okazać niedostatecznem, to nie dla braku siły lub żeby nie napotykało się w życiu ludzkiem, lecz dla wyłączności swojej, nie dozwalającej mu ogarnąć całego rodu naszego. Każda wyłączność błędna jest, bo grzeszy przeciw braterstwu społecznemu, z którego nie mamy prawa wykluczać żadnej jednostki.

Wszystkie od Boga pochodzą, zatem wszystkie powinny mieć udział w miłości, aby mogły do Niego powrócić. Teorya, której ~~wyłos~~ Sokrates hołduje w Fedonie, z pewnością nie może czynić zadość wielu żądaniom, bo tylko filozofów lub podobnych do nich miłośników prowadzi do nieba, nie troszcząc się o resztę śmiertelników. A jednak oni także chcieliby dostąpić zbawienia ~~zdolni są do miłości idealnej~~.

Misterye religijne były jednocześnie litościwsze, bo dopuszczały do swoich obrzędów wszystkich Greków, nieskalanych zbrodnią, kobiety i mężczyzn, starych i młodych. Był także Platon powinien obmyśleć formę, przystępną dla wszystkich. A czyż zarzut jest

czysto logicznej natury. Sokrates i Platon zwykle dbają o dobre definicye, bez których nie można żadnej rozprawy doprowadzić do konkluzyi zadowalniającej. Ale nigdzie nie spotykamy się w Fedrosie z definicyą naukową, któraby wyjaśniła istotę miłości. Wprawdzie słyszymy, że jest rodzajem szału, ale to raczej opis chwilowego stanu, niż określenie istoty rzeczy. Szał miłosny, dobry czy zły, jest tylko epizodem w życiu duszy, pragnącej odzyskać to wcześnie utracone. Miłość ziemska jest tylko przebudzeniem się afektu dawniejszego, którym niegdyś pałały dusze, zapatrzywszy się na idee wieczyste. Ale nie był to żaden szał, lecz spokojne, w regularnych odstępach powtarzające się oglądanie w towarzystwie bogów. Dusze jadą na biesiadę i wracają, a jedyną pobudką tych wycieczek jest nabywanie prawdy. To ich pokarm, którym żyją; cel ich marzeń i przedmiot pożądań; po za nim niczego nie pragną ani nie potrzebują. Czy taki stan psychologiczny potrafi dostarczyć pojęcia ogólnego, pod które dałyby się podciągnąć wszystkie objawy miłości ziemskiej, okaże się na końcu tego

rozdziału; w Fedrosie z pewnością go nie ma. Dopiero w jednym z późniejszych dialogów spotkamy się z definicyą prawdziwą.

Trudno rozstać się z Fedrosem, nie wspomniawszy o Lizysie, mającym wiele rysów pokrewnych.65) On także rozprawia o miłości i pochodzi z tych samych czasów.66) Ale scenerya jest inna i przeznaczenie odmienne. Tam Sokrates w towarzystwie młodego, bardzo wykształconego człowieka roztrząsa najwyższe zagadnienia życia ludzkiego na tle współczesnej literatury i mitów religijnych, tu dyskutuje z chłopcami mało doświadczonymi, którzy nie wiele czytali lub słyszeli, nawet wychodzą bez pedagogów. Są to po naszemu gimnazyaści, którzy jeszcze nie zdali matury. Dorosłym jest Hippotales, którego z gromadką wesołych znajomych spotkawszy za miastem Sokrates dobrotliwie napomina, aby przestał pisywać wierszy miłosnych na cześć Lizysa, skromnego chłopczyny. „Zresztą gdy się pięknych chwali i wynosi, rosną zawsze w pychę i zarozumiałość.” 67) Hippotales prosi wtedy starego mistrza, aby go nauczył rozmawiać z młodym chłopcem w sposób właściwy i dla obu korzystny. Ponieważ Lizys

znajduje się w pobliskiej palestrze, wszyscy tam się przenoszą.

Na dziedzińcu tłum chłopców w strojach świątecznych, z wieńcami na głowach, bo uroczystość Hermesa. Jedni bawią się w kostki lub w parzyste i nieparzyste; inni przyglądają się; niektórzy wchodzą i wychodzą, zajęci spełnianiem ofiary. Ledwo Menexen zoczył Sokratesa, rówieśnik i przyjaciel Lizysa, przybiega i sadowi się obok niego, co widząc Lizys, także się zbliża. Z nim Sokrates zaczyna rozmowę nader prostą, prawie dziecinną (bo Menexen odchodzi aby dokończyć ofiary. Treść mniej więcej taka:

Rodzice ciebie kochają? – Naturalnie. – Pragną oczywiście twego szczęścia. – Nie inaczej. – Ale szczęśliwym jest, kto robi, co mu się podoba. – Oczywiście. – Tobie jednak rodzice zabraniają mnóstwa rzeczy; zatem, że nie kochają ciebie. – Zabraniają, bo nie mam lat po temu. – Nie sądzę, żeby wiek, młody był powodem zakazu, skoro ci pozwalają czytać lub grać na lirze, ile ci się podoba. – Bo na tem znam się dobrze. – Zatem nie zabraniają ci pewnych rzeczy dla tego, żeś młody, lecz że na nich się nie znasz. Otóż wszyscy tak postępują. – Ateńczycy powierzają

urzędy publiczne takim ludziom, którzy się na nich znają. — To samo i tobie się kiedyś przytrafi. Gdy skończysz nauki i będziesz miał zdolności, wszyscy będą ciebie kochali, jako pożytecznego i dobrego człowieka. W przeciwnym razie nie będziesz miał przyjaciół, a nawet rodzice i krewni przestaną ciebie kochać. Czy tedy wolno mieć wielkie o sobie wyobrażenie, gdy się jeszcze nic nie umie? Zdaje się bowiem, że jeszcze się uczysz. — Lizys, który do tej wiedzy najwięcej się poczuwa, odpowiada skromnie: „Na Jowisza! nie sądzę, abym był zarozumiały!" 68)

Jest to wstęp dosyć naiwny do dyskusji, ale doprowadził do ważnego wyniku, o którym najmniej może myśleli obecni, mianowicie Hippotales, że kochamy tylko to, co jest pożytecznem. 69) W tem wraca Menexen, a Lizys po cichu prosi Sokratesa, aby jego trochę upokorzył, bo bardzo zarozumiały. Zaczyna się tedy rozmowa nowa, więcej wikłana. Ludzie kochają się w przeróżnych rzeczach, w koniach, psach, majątku, zaszczytach i t. p. Ja tylko [illegible] przyjaciół dodaje Sokrates, a za przyjaciela dobrego oddałbym wszystkie skarby

Króla perskiego; to też nie posiadam się z radości, patrząc na waszą przyjaźń, tak wytrawną w tak młodym wieku. Ale mało jednak znam się na tych rzeczach, powiada ze znaną mu ironią, nawet tego nie wiem, jakim sposobem zostać można czyim przyjacielem. Menexen odpowiada, że na to wystarcza, że ktoś kocha drugiego. A jeżeli ten drugi nań nie kocha lub nawet nienawidzi? pyta znowu Sokrates. Menexen, trochę już zmieszany, odpiera, że przyjaźń powinna być wzajemna, jeżeli ma być prawdziwą. Twierdzenie to, niewątpliwie słuszne w potocznem rozumieniu, wywróci Sokrates uwagą, że kto kocha konie lub przepiórki lub wino lub mądrość, nie doznaje przecież żadnej wzajemności, choć jest przyjacielem owych rzeczy. Wtedy Menexen zgoła już nie wie, jak sobie poradzić z tą trudnością [70], a Sokrates zaczyna z Lizysem nową dyskusyę bardzo zajmującą o istocie i powstaniu przyjaźni. Przebieg jej po krótce jest mniej więcej taki:

Poeci mówią, że źródłem przyjaźni jest równość. Oczywiście

nie odnosi się to do ludzi złych, lecz dobrych, którzy dla tego pono w przyjaźni żyją, że tego samego są usposobienia. Jeżeli jednak przyjaźń ma być czemś pożytecznem, nie może dobra rzecz na nią się przydać temu, co już dobrem jest, bo to sobie wystarcza ani niczego nie potrzebuje; zatem nie jest prawdą, żeby równość była pobudką przyjaźni.[71])

Inni znowu mają, że niepodobieństwo za źródło wszelkiej przyjaźni, ponieważ rzeczy do siebie podobne zawsze są w niezgodzie. W istocie biedny szuka bogatego, słaby mocnego, chory lekarza i t.p. A nawet przyrodnicy twierdzą, że świat cały podlega temu prawu, jak widać stąd, że pierwiastki suche mają pociąg do wilgotnych, zimne do ciepłych. Może tedy Heraklit ma rację, gdy walkę przeciwieństw mieni być rodzicielką harmonii. Sokratejowi jednak ta teorya także wydaje się błędną, ponieważ wiadomo, że niesprawiedliwy nie lubi sprawiedliwego, ani zły nie kojarzy się z dobrym i t.p.[72])

Gdzież więc odkryjemy źródło przyjaźni? Jeżeli dobry nie kojarzy się z dobrym, bo równość usposobień nie wytwarza przyjaźni;

jeżeli ~~mniej jeszcze może połączyć się dobry~~ ani dobry ze złym, bo sprzeczność także nie rodzi przyjaźni, ~~pozostaje coś trzeciego~~ możnaby słusznie zwątpić o rozwiązaniu zagadki gdyby nie zachodziła ~~jeszcze~~ możność trzecia. Mamy bowiem oprócz rzeczy dobrych i złych takie, które nie są ani dobre ani złe (τὸ μήτε ἀγαθὸν μήτε κακόν). Nazwiemy je po prostu obojętnemi. Otóż przyjaźń, jak wyżej dowiedziono, nie powstaje między dobrem a dobrem, ani między dobrem a złem; ~~ale dla czegóż~~ czemu jednak nie mogłaby istnieć pomiędzy obojętnem a dobrem? [73] Weźmy wypadek konkretny. Ciało nasze nie jest ani dobrem ani złem, lecz czemś obojętnem; gdy zaś zaczyna chorować, czuje ono pociąg do sztuki lekarskiej, która jest czemś dobrem. Pobudką ~~zaś~~ jest choroba czyli coś złego; bez niej nie nastąpiłoby żadne zbliżenie między rzeczą ~~dobra~~ obojętną a dobrą. Zdaje się zatem, że rzecz obojętna dla jakiegoś złego, które w niej przebywa i jej dolega, zawiązuje przyjaźń z rzeczą dobrą, aby owego złego się pozbyć. [74]

Ale tą nawet formułką nie zadowalnia się Sokrates. Dla czego miałaby rzecz obojętna, n.p. ciało nasze, kochać

rzecz dobrą, n.p. sztuka lekarska? Oczywiście dla jakiegoś dalszego powodu. Tym powodem jest zdrowie. Gdy chory kocha lekarza, to dlatego, że pragnie odzyskać zdrowie. Ale tak przyznając sobie, właściwie kocha swoje zdrowie, a lekarza dopiero dla zdrowia. Podobnie możemy zapytać: dla czego kochamy zdrowie? I możemy pytać dalej, dopóki nie dojdziemy do jakiegoś przedmiotu, którego przyjaźń stanowi wszystkie przyjaźnie pochodne. Kochamy złoto i srebro ale wyżej cenimy rzecz, którą za nie nabywamy. Przyjaźń przeto prawdziwa istnieje tylko dla celu ostatniego, dla rzeczy najwyższej, która jedna godna jest kochania; wszystkie przywiązanie drugorzędne są tylko jej odblaskiem; lubimy każdą rzecz doczesną dla owego primum amabile, które stwarza wszystkie inne.[75]

To rozumowanie proste, uwieńczone tak pięknym wynikiem, zawiera jednak stronę ujemną, dla której nie jest kompletnem. Sokrates stara się ją uzupełnić. Dotąd była mowa o kochaniu dobrych rzeczy, mających zaradzić pewnym brakom, usunąć pewne złe,

zatem pobudka kochania wszelkiego, wznoszenia się nawet aż do celu najwyższego, do owego πρῶτον φίλον, będzie zawsze jakieś złe, którego chcemy się pozbyć: jakieś cierpienie, duchowe czy cielesne, które chcemy ukoić. Czyż jednak godzi się pomyśleć, że kochanie a z niem przyjaźń ustałyby na zawsze, gdyby nie było złego na świecie, żadnych chorób, nieszczęść, nieporządków? Na to pytanie dziwnie głęboko, słyszymy tę mądrą odpowiedź, że i wtedy nawet trwać będą godziwe pragnienia, a z niemi i przyjaźnie.[76] Zatem nie prawda, jakoby ostatnim powodem przyjaźni było złe jakieś, które chcemy usunąć; będzie inny powód przyjaźni, ciągnie dalej Sokrates, a jest nim pragnienie.[77] Pragniemy zaś tego, co nam potrzebne, a potrzeba nam tego, cośmy utracili. Zatem miłość, przyjaźń i pragnienie odnoszą się do tego, co niegdyś było w naszem posiadaniu czyli co naszej naturze właściwem jest.[78]

Zdanie to nie jest bardzo zrozumiałem, jeżeli się nie czytało Fedrosa. Tam zostało obszernie wyłożonem, co naszej naturze właściwem jest i czego

została pozbawioną. Ale w Lizysie zakreślił ~~postawił~~ sobie Platon zadanie skromniejsze, bo chciał tylko wykazać, że ostatnią pobudką ludzkich przyjaźni i wszelkiego kochania jest jakieś dobro bezwzględne, mające w sobie wartość swoją, choćby nie było nawet objawów doczesnych. Czem jednak jest to dobro najwyższe, Platon nie mówi ani nie tłumaczy, dla czego ku niemu kierujemy czyny nasze. Powiada tylko ogólnie że było własnością natury naszej (φύσει οἰκεῖον) a później ~~i że~~ ~~nam~~ nam zostało odebranem (ἀφῃρῆσθαι). Ale ogólniki te nic nie wyjaśniają ~~tłumaczą~~, ponieważ ani nie wiemy, co posiadała od początku ~~ani co postradała~~ natura nasza a co utraciła następnie ~~ani co posiadała~~. Stąd zakończenie ~~Dlatego wołał~~ dialogu tym najmniej nie zadawalnia a czytelnikowi gotów w końcu się ~~nawet uwierzyć~~ zdaje, że autor na to tylko rozprawia o przyjaźni, aby dowieść, że nic pewnego o niej ~~stanowić~~ nie ~~można~~ powiedzieć. „Okryliśmy się śmiesznością, kończy Sokrates, i ja, człowiek stary, i wy także, o Lizysie i Menexenie. Bo ci, gdy odejdą, powiedzą, że mniemamy być ze sobą w przyjaźni, siebie bowiem do was

zaliczam, a nie zdołaliśmy odkryć, co to właściwie przyjaciel". 79)

To zwątpienie gruntowne, podkopujące wszystkie wnioski poprzednie, obniżyło w oczach wielu wartość pisemka, a skutkiem tego nawet owa myśl pierwszorzędna, że przyczyną ostatnią naszych uczynków jest zawsze dobro najwyższe, nie została przez wszystkich należycie oceniona. 80) Baczny jednak czytelnik odkryje ją bez trudności pod osłoną sceptyczną i znajdzie w Lizysie dopełnienie ciekawe teoryi miłości, wyłożonej w Fedrosie. Ona jest dedukcyą z dogmatu religijnego, przechowywanego w dawnych misteryach, ale dogmatu nikt nie dowodzi, lecz przyjmuje lub odrzuca. Kto wierzy w preexystencyę dusz i utratę widzenia niebieskiego, może doczesną miłość tłumaczyć jako tęsknotę za ojczyzną pierwszą; kto wiary tej nie podziela lub nie zna, a Lizys i Menexen byli prawdopodobnie w tem położeniu, musi bez pomocy dogmatu zbadać stosunki ludzkie, nacechowane owem uczuciem. Tą analizą zajmuje się Platon wyłącznie w tym dialogu a przechodząc najpopularniejsze

zdania o przyjaźni, wykazuje, że wszystkie albo błędne są albo niedostateczne,[87]) ponieważ nie uwzględniły istoty „pierwszego dobrego", które jedno tłumaczy uczucia i postępki ludzkie. Takiem jednak jest to dobro najwyższe, cel ostatni naszych pragnień i zachodów, zostawił Platon dla innych rozpraw, wyłącznie jemu poświęconych.

6. Biesiada

Upłynęło wiele lat, zanim Platon na nowo dotknął się wielkiego problemu. Mistrz jego spoczął w grobie, dawni towarzysze rozproszyli się po świecie i albo zapomnieli zupełnie o filozofii, albo uprawiali ją sposobem sekciarskim, szerokie poglądy mistrza zastąpiwszy czczym formalizmem. Zagrażało niebezpieczeństwo, że wielki ruch umysłowy przez niego stworzony, powoli zmarnieje wśród jałowych kłótni szkolnych i drobnych zazdrości a filozofia, którą tak gorąco miłował, wyrodzi się w nową sofistykę, gorszą od dawniejszej. Wśród tak opłakanych warunków,

a przerażającego upadku duchów, gdy wolna niegdyś Grecya przez pokój Antalcydesa, uznała Króla Persów najwyższym sprawców swych domowych rozjemcą, postanowił Platon i przyszłości filozofii zabezpieczyć i wskrzesić pamięć mistrza, bo jedna i druga wśród niezdrowych agitacyi politycznych, zamulających wszystkie lepsze przeszłości tradycye, coraz bardziej w zapomnienie. Założył więc Akademię i bractwo Muz, wyłącznie oddane badaniu prawdy i rozpamiętywaniu cnót męża, który czynem i słowem wyznawał ją najbezinteresowniej. Nie ulega wątpliwości, że póki żył Platon, imię jego nauczyciela ciągle wspominano i w uczonych dyskusyach i podczas biesiad wesołych, gdy w dniach pamiętnych wygłaszali członkowie pochwały bogów lub wielkich mężów. Że te biesiady odgrywały wielką rolę w życiu braterskiem Akademii, wyłożyłem obszernie wyżej;[82] że Sympozyon platońskie jest ich nieśmiertelnym, niedościgniotym i wzorem i obrazem, nie potrzebuje dowodu,[83] bo to samo przez się jasne. Zostało napisanem tuż po założeniu Akademii.[84]

I nic dziwnego, że widząc naokoło siebie uczniów, czuł potrzebę rozprawiać o miłości; bez niej podobny związek, zwłaszcza w świecie starożytnym, nie mógł mieć powodzenia żadnego. Ale chciał także ukazać im postać oczyszczoną swego mistrza, którego większość zna-ła tylko z postaci, aby mieli ~~przed oczami ducha~~ zawsze obecny wzór ~~żywy~~ mądrości i miłości, zjednoczonych w tej samej osobie.

„Biesiada rzeczywista, ~~w której Sokrates udział brał~~ odbyła się przed tak dawnym czasem, ~~nadającym jej pozory~~ że stała się, już jakoby ~~wcale~~ legendą dla młodszego pokolenia. Agaton w r. 417 otrzymał nagrodę za dramat a nazajutrz sprawił ucztę bliższym znajomym, wśród których był także Arystodem, gorący wielbiciel Sokratesa, chodzący jak on boso.[85]) Ten wiele lat później opowiadał rzecz całą Apollodorowi, także maniakowi, włóczącemu się ustawicznie za Sokratesem;[86]) Apollodor nareszcie powtarza opowiadanie kilku przyjaciołom. Szczęśliwy ten pomysł zostawia autorowi wielką swobodę w obchodzeniu się z ludźmi i wypadkami a najbardziej z ich mowami. Mamy wszystko z drugiej

ręki, co jednak bynajmniej nie zmniejsza ani interesu sprawozdania ani ciepła akcyi, która rozwija się z humorem iście arystofanesowym.

Jesteśmy w domu Agatona a że poprzedniego wieczora zbytnio czczono Bachusa i niejeden ma ciężką głowę, zgadzają się wszyscy, aby bez wielkich libacyi zabawiać się wspólną rozmową. Proponuje wtedy Eryzymach, dogadzając Fedrosowi, aby każdy po kolei wystawiał boga miłości, co gdy przyjęto z powszechnym aplausem, zabiera głos mowi Fedros, dobrze nam znany, ale quantum mutatus ab illo, którego niegdyś Platon pozyskać chciał dla filozofii. Odśmieni mistrza, zdaje się, że porzucił studye poważniejsze a straciwszy majątek, (jak mówiono) bez swojej winy, ożenił się bogato i prowadził życie światowe[87].
Jest mężczyzną przystojnym i pięknie mówi, ale powierzchownie, wypełniający niezraz często brak argumentów cytatami z poetów. Eros jest według niego najdawniejszym z bogów, bo bez rodziców poczęty, razem z ziemią wyłonił się z pierwotnego chaosu; ale

jest także najdobroczynniejszym, bo nie masz silniejszego nad miłość bodźca, tak w życiu publicznem, jak domowem, czy do czynów cnotliwych czy do wystrzegania się złych. Gdyby n. p. wojsko złożone było z samych kochanków, stałoby się niepokonanem, bo wszyscy zdobywaliby się na największe poświęcenie. Czego zaś zdolna jest miłość w stosunkach prywatnych, o tem świadczy przykład Alcesty, która umarła za męża; świadczy Achilles, szlachetna przyjaciel Patroklosa i t. d. 88)

Oczywiście mowa Fedrosa bardzo słaba; nie daje żadnej definicji miłości a miesza dwa pojęcia, bóstwo nieśmiertelne i afekt ludzki, zowiąc oba Erosem. A nawet przykłady nie są dobrze dobrane, bo choć myśli tylko o miłości wśród mężczyzn, wychwala Alcestę; rzuca jednak z powodu jej śmierci myśl wielką i żyzną. 'Wiadomo, że rodzice Admeta nie mieli żadnej ochoty swoją śmiercią przedłużyć dni syna; jego zaś żona nie zawahała się ani na chwilę. Słusznie tedy Fedros: „ona tak daleko przewyższyła ich przyjaźnią swoją miłością, że oni,

jak dowiodła, okazali się obcymi synowi i tylko z nazwiska przy-
należącymi." [89]) Możnaby z tego przykładu wyprowadzić wnioski,
wręcz przeciwne temu, co Fedros twierdzi;[90] możnaby wiele innych
podnieść przeciw niemu zarzutów, ale trud ten zupełnie zbyteczny, skoro ~~mowy~~
~~starch~~ ~~następne~~ obecnych nie zrobił wrażenia żadnego,[91] a ten, co po
nim mówi, ~~po części uważa z~~ już to go zbija, ~~po części~~ już to uzupełnia. ~~92~~

Pausaniasz zaczyna od tego, że odróżnia dwie miłości,
zmysłową i niebieską. Skoro są dwie Afrodyty, muszą być i
dwa Erosy. Pierwszy szuka grubej przyjemności i zwraca
się w tym celu do kobiet i chłopców, bo to nierozumne isto-
ty, dające się łatwo zbałamucić; ~~drugi~~ jest on krótkotrwały, bo mija
razem z pięknością ciała. Drugi (t.j. niebieski) ~~szuka~~ przekłada
młodzieńców, aby kształcić ich w cnocie, a choć nie zupełnie
wyrzeka się używania, dba jednak przedewszystkiem o rozwój
duchowy ukochanego i pozostaje mu wiernym do ~~późnej starości~~ śmierci.[92]
Mowa bardzo gładka, dobrze zbudowana, przeprowadzona
logicznie, posługująca się zgrabnemi sofizmatami. Pausaniasz

nie ma żadnych zasad moralnych a używa najgorszej reputacyi, 93)
to też trudno spodziewać się po nim wzniosłego poglądu na miłość.
Wprawdzie jest on zbyt rafinowanym wrażliwcem, aby poprze-
stać na samej rozkoszy cielesnej, ale wydaje mu się dozwo-
lonem, nawet gdyby wszyscy ją potępiali, jeżeli się ulubieńca dos-
konali w cnocie a bogaci mądrością. – Że taką idealną zapła-
tą wolno domagać się wszystkiego. 94) Pauzaniasz wyznaje
etykę socyologiczną, według której nic nie jest ani
dobrem ani złem, lecz wszystko jest względnem, a staje się pier-
wszem lub drugiem, stosownie do okoliczności i zwyczajów na-
rodowych. W Elidzie i Beocyi nałóg zdrożny jest prawem do-
zwolony, w Jonii zabroniony; w Atenach tego rodzaju umizgi
do pewnego stopnia pochwalane są, ale potępiane ich następstwa. 95) Wydaje się to
mówcy nielogicznem, bo jeżeli haniebnym jest stosunek czysto zmysłowy,
rzecz się ma przeciwnie, gdy razem z nim występuje gorąca miłość
cnoty i badanie prawdy. Wtedy uleganie jest bez nagany, bo
jej celem doskonałość. –

Przyszła teraz kolej na Arystofanesa, ale dostawszy silnej czkawki, odstąpił słowa Eryximachowi. Ten naprzód cierpiącemu przepisał środek skuteczny, bo jest lekarzem; 97) potem usiłuje kwestyę miłości wprowadzić na nowe tory. Nie przeczy, że są dwa rodzaje, dobry i zły, ale odnajduje to uczucie w całej przyrodzie. Nie tylko w duszach ludzkich Eros panuje, lecz w zwierzętach, roślinach, każdem jestestwie. Że zaś podwójny jest, nie ulega wątpliwości, bo ciało zdrowe czego innego pragnie, niż chore. Sztuka lekarska zajmuje się przedewszystkiem badaniem tych pociągów, bo jej zadaniem ułatwiać dobre a ~~zwalczać~~ przeszkadzać złym. „Medycyna bowiem, dodaje on dość prozaicznie, jest wiedzą miłośnych ~~zachcianek~~ popędów, któremi ciało chce już to co przyjąć w siebie, już to wydzielić, a kto w tych rzeczach odróżnia dobrą miłość od ~~brzydkiej~~ złej..kiej, jest pono najlepszym lekarzem". 98) W tym tonie wystawia dalej swą sztukę, potem gimnastykę i agronomię, ~~które także~~ jakoby one także zajmowały się pielęgnowaniem skłonności dobrych a zwalczaniem szkodliwych.

Najdłużej nad muzyką rozwodzi się, polemizując trochę prze-
ciw Heraklitowi. Ona także w granicach miłości jest, bo tony scho-
dzą się i zgadzają, wedle praw harmonii i rytmu. Ale wśród nich tylko
miłość dobra panuje, bo albo istnieje słuszna między niemi
proporcya, a wtedy mamy harmonię i rytm; albo nie istnieje, a
wtedy ich nie ma. Miłość zła dopiero w kompozycyach objawia
się lub też w stosowaniu utworów muzycznych do edukacyi. Tu
sprawdza się prawo ogólne, że wolno dobrym ulegać, hołdującym
muzę Uranię, a wystrzegać się należy muzy pospolitej[99] Polimnii,
które wybrykami swemi prowadzi do zguby. Tomyjam, co dobry
lekarz mówi o astronomii, meteorologii, oddawaniu czci bogom i prze-
widywaniu przyszłości, bo nawet te nauki zajmują się miłością.
Pojęcie jej tak zostało rozszerzonem, że pory roku, urodzaj,
klęski elementarne, nareszcie ofiary bogom składane i prze-
różne wróżbiarstwa formy, są dziełami objawami dobrej lub złej
miłości. „Tak rozmaitą, wielką, słowem wszechogólną potęgę,
każdy Eros posiada, największą zaś, ten, nietylko u nas

lecz także u bogów, który roztropnie i sprawiedliwie zdąża ku dobrym rzeczom; ten sprawcą jest wszelkiej szczęśliwości, bo wkłada nas do obcowania ze sobą i do przyjaźni, nawet z bogami, którzy są lepszymi od nas." 100)

Chociaż Eryximach uzupełnił teorye poprzedników, a nawet lepiej ugruntował, ale raczej ją zaciemnił. Tamci mówili bez definicyi, ale o rzeczy znanej; on o rzeczy nieznanej, także bez definicyi. Dopóki chodzi o miłość ludzką, każdy mniej więcej ma o niej jakieś wyobrażenie, ale kto nam powie, co to miłość kosmiczna? Jeżeli wciąganie wilgoci przez rośliny także ma być miłością, staje się to pojęcie tak szerokiem, że właściwie nic nie wyraża jasnego. Nadto Eryximach mówi o dobrej i złej miłości w przyrodzie. Umiarkowane opady byłyby dla roślin dobrą miłością, długa słota złą i t. p. Na pozór wygląda to bardzo uczenie, ale jest zgoła niezrozumiałem a strona etyczna miłości, przez dwóch mówców poprzednich bardzo lekkomyślnie traktowana, u poważnego lekarza jeszcze gorzej wychodzi. Natomiast zdrożnego, otwarcie wychwalanego

przez Pauzaniasza, nie potępia, bo każde używanie dla niego godziwem jest, byleby odbywało się w miarę i w należytym porządku. 2) Pod względem stylu mowa jego najsłabsza z wszystkich, bo choć przewyższa Fedrosową przestrzeganiem jasnej dyspozycyi, jest ona sucha, jednostajna, nudna, popisująca się rozsądkiem materyalistycznym a zakrywająca ubóstwo myśli ozdobnością dosyć pretensyonalną. Widocznie Eryximach zawsze tak mówił, skoro Platon nie podsunął mu lepszej.

Tymczasem Arystofanes, pozbywszy się czkawki, a wyraziwszy naprzód lekarzowi dość żartobliwie swą wdzięczność, 3) oświadcza, że będzie w innym duchu mówił, niż on i Pauzaniasz. Jest bowiem oczywiste, że dotąd nikt nie poznał się na (dziwnej potędze Erosa), inaczej oddawaliby jemu cześć nierównie wspanialszą. Pochodzi to stąd, że nie badano naszej natury pierwotnej, bez czego zrozumieć nie można znaczenia miłości. Otóż przodkowie nasi byli podwójni; każdy zrośnięty z dwóch mężczyzn albo kobiet lub też z kobiety i mężczyzny. Każda taka para wystarczała sobie i poruszała się z tą samą łatwością w każdym kierunku, postu-

gając się rękami i nogami. To ich robiło zuchwałymi, także w końcu chcieli bogom wydać wojnę. Zeus wtedy przeciął każdego z nich na dwoje i uwolnił siebie i Olimp od przyszłych kłopotów. Bo odtąd obie połowy człowieka szukają się po świecie a gdy się znajdą, tak są sobą zajęte, że więcej nie myślą o zdobywaniu nieba.[4] Pomijam mnóstwo szczegółów anatomicznych i grubych żartów, w których zawsze Arystofanes lubował się, a spieszę do konkluzyi. Ponieważ każdy z nas jest połową tylko, a szuka drugiej, powstają trzy formy miłości, według tego, czy kto pierwotnie był androginem albo też parą czy kobiet czy mężczyzn. Forma pierwsza znajduje swój wyraz normalny w małżeństwie, ale narażona jest na liczne nieporządki, bo jeżeli pochodzenie z androginów ułatwia kojarzenie rodziny, także ją podkopuje, przez ciągłe pokusy cudzołóstwa. Drugą formę, którą później przezwano lesbijską, mówca tylko mimochodem wymienia; za to obszernie wychwala trzecią, malując ją barwami sympatycznemi.[5]

Dotąd nie zdaje się, żeby mowa ta istotnie różniła się od

poprzednich, a nawet więcej od nich razi bezwzględnem pobłażaniem pederastyi. Pierwsze jej wrażenie zwykle, jest bardzo niekorzystne a czytelnik powierzchowny nieraz ubolewa, że tyle wyobraźni i kunsztu literackiego wyrzucono na tak brzydką sprawę. Gdy się jednak czyta dalej, staje się znośniejszą a w końcu imponuje. Mówca bowiem zapytawszy o powód tej nienaturalnej, a nawet w oczach Greków naganną namiętności, daje odpowiedź głęboką, zawierającą klucz do zrozumienia mitu i wniosków, z niego płynących. „Ludzie ci, którzy spędzają całe życie razem, nie umieliby powiedzieć, czego chcą jeden od drugiego, bo nie zdaje się, żeby uciechy zmysłowe były przyczyną, dla której tak skwapliwie i radośnie ze sobą przebywają. Widocznie dusze ich pragną czegoś innego, ale nie potrafią tego powiedzieć, lecz zgadują tylko i domyślają się." 6) Gdy wtedy do nich odzywa się ze sztuką Hefestos, swoją to sprawi, aby przetopieni w jedną całość, w tem życiu i w przyszłem stanowili zawsze osobę jedną, żyjącą życiem wspólnem, dodaje Arystofanes: „Wiemy, że gdyby to usłyszeli, żaden z nich

nie odmówi ani czego innego nie zażąda, lecz pomyśli sobie, iż tylko to usłyszał, czego oddawna pragnął t. j. złączyć się i zrosnąć z ukochanym i stać się z dwojga jednem. A temu jest ta przyczyna, że niegdyś taka była natura nasza i byliśmy całością. Nazywamy tedy miłością pragnienie i szukanie tej całości; teraz zaś dla przewinienia naszego Bóg nas podzielił, jak Arkadyjczyków Lacedemończycy." 7)

Różnica tego poglądu od mów poprzednich jest rzeczywiście wielka. Gdy Fedros i Pauzaniasz przez miłość rozumieją tylko przyjemność zmysłową, jakoby ta była celem ostatnim podobnych związków a przynajmniej nieodzownym dodatkiem, Arystofanes znajduje przyczynę tego uczucia w tajemniczem pragnieniu, aby natura nasza, nie wystarczająca sobie, uzupełniła się tem, czego jej nie dostaje i stała się poniekąd całością. Tęsknota ta była myślą przewodnią mitu fedrosowego i także w Lizysie została pod koniec delikatnie naszkicowaną; tu z nią spotykamy się w innej formie rubaszno-jowialnej, jak przysta-

wało na wielkiego komedyopisarza, ale treść jej ta sama, sięgająca po za dziedzinę wrażeń i uciech zmysłowych. A także Eryximacha daleko za sobą zostawia, bo zamiast mglistego pojęcia jakiejś ogólnej siły kosmicznej, mało przydatnej do zrozumienia zagadki miłości, wystawia on uczucie czysto ludzkie i niem tylko zajmuje się w swej mowie.

Nie wystarcza zresztą Arystofanesowi rozprawa etyczna, lecz krotochwila, która należy, według osobnego prawa, rządzącą. Platon był szczerym wielbicielem jego talentu scenicznego i chciał go uczcić w sposób odpowiedni. Włożył przeto w jego usta komedyę miniaturową, będącą obrazem dokładnym jego utworów nieśmiertelnych. Naśladuje ich język, rozkład, dowcip, przybory, niekiedy nawet wiersze, o ile się dało to zrobić w prozie.[8]) Gdyby mistrz jowialny opowiadał przy kielichu treść swoich „Ptaków," usłyszeli byśmy mit podobny, w takiejże samej rytmicznej, potoczystej, nadobnej mowie. Bo też nie ma przesady w słowach Platona, że Charytki, szukające sobie siedziby

bezpieczniejszej i niewzruszonej, wybrały duszę Arystofanesa.[9] Za-
pewne muza jego, przeznaczona wyłącznie dla mężczyzn, nie zaw-
sze jest przyzwoita, według naszych pojęć, ale nigdy nie jest
niemoralną. Nawet Lizystrata, Sejm niewieści, Święto
Cerery, mimo wyuzdanych żartów i gestów, mają ten-
dencyę bardzo uczciwą. Tak samo przedstawia się mit w
„Biesiadzie,” bo wedle metody Komedyi starożytnej nie
chce on wywołać oburzenia, zważywszy że rzecz się dzieje podczas uczty, lecz
pobudzić obecnych do śmiechu i w tym celu grubo przesadza, aby
nikt tego nie brał na serio.[10] Arystofanes pierwszy (zdziwiłby się i
zmartwił, gdyby zrozumiano dosłownie jego bajkę o androginach.
Chciał tylko wykazać za pomocą allegoryi poetycznej, że po-
przednicy niesłusznie jeden nałóg wychwalając, potępiają inne,
skoro wszystkie z tej samej upadłej natury ludzkiej biorą swój
początek. Ażeby zaś żadnej nie zostawić wątpliwości co do
prawdziwej intencyi swojej, wspomina o woli Jowisza, aby lu-
dzie po przepołowieniu swojem i nadal mnożyli się, co oczywiście do wszystkich

odnosi się;[11]) robi alluzyę, pełną delikatnéj ironii do stosunku nagannego Pauzaniasza z Agatonem,[12]) a wyraźnie nadmienia, że nie wyjmuje kobiet z udziału w powszechnéj miłości,[13]) co było na owe czasy postępem ogromnym, kończy wychwalaniem dobrodziejstw Erosa, który i w teraźniejszości wiedzie nas do tego, co dla nas jest najwłaściwszem, a robi skuteczną nadzieję na przyszłość, że naturę naszą przywróci pierwotnéj całości i zupełnie ją uszczęśliwi.[14]) Nie można było zręczniéj potępić luźnéj moralności poprzedników, ani wyraźniéj zaznaczyć, iż celem miłości nie jest używanie zmysłowe, przeciwne prawom przyrody, lecz powrót do tego, co utraciliśmy niegdyś, w lepszéj bytności. Słusznie znajduje Rettig, jeden z głębszych znawców „Biesiady" w mowie Arystofanesa „walkę przeciw nałogom nienaturalnym wieku a wystawienie wzoru prawdziwéj miłości."[15])

Dotąd mało zajmowano się Erosem, a więcéj jego działaniem i darami. Ażeby ten niedostatek zapełnić, Agathon wystawia boga w panegiryku zadziwiającym, utkanym z niedobrych

sofizmów i cudnych obrazów. Są to prześliczne ognie sztuczne, lśniące się wszystkiemi kolorami, a złożone ze samych niespodzianek retorycznych, na tle delikatnych melodyi językowych. 16) Eros jest najmłodszym z bogów, najszczęśliwszym, najpiękniejszym, najdzielniejszym. Każdy z tych przymiotów potwierdza Agathon zdaniami poetów, bo on sam poeta, lub też podaniami mitologii. Pokazuje się nawet, że Eros jest wynalazcą oświaty, poezyi i reszty sztuk pięknych, nawet kunsztu wojennego i wszelkiego przemysłu, słowem, jest twórcą oświaty. Bogowie i ludzie jemu wszystko zawdzięczają, bo przed nim królowała Konieczność nieubłagana, a dopiero, gdy on się narodził, miłość piękna objęła rządy na niebie i na ziemi. 17)

Piękny także dobrym być musi; to też Eros dawcą jest wszelkiej cnoty i piękności. „On daje ludziom pokój, ciszę morzu, wiatrom milczenie, boleści łoże i sen." 18) A kończy się fejerwerk puszczeniem na raz całej kupy rac: „Pozbawia on nas uczuć nietowarzyskich a napełnia przyjaźnemi; on także urządza wszystkie te zebrania, abyśmy spotykali się razem pod jego wodzą przy

wszystkich, chórach i ofiarach. On wszędzie łagodność a dzikość wypędza, jest hojny w życzliwości a skąpy w nienawiści, łaskawy na dobrych, podziwiany przez mądrych, lubiany przez bogów. Kto go nie zaznał jeszcze, ten chciwie go pragnie a kto go posiadł, starannie go strzeże. On jest ojcem zbytku, miękkości, rozkoszy, wdzięków, tęsknoty, pożądania; opiekuje się dobrymi, a nie dba o złych. W trudach, strachach, pragnieniach, mowach on jest przewodnikiem i doradcą, pomocą i zbawcą najlepszym. On jest chwałą bogów i ludzi, mistrzem najpiękniejszym i najlepszym, za którym udać się powinien każdy człowiek, nucąc na jego cześć i powtarzając piękny hymn, który on sam, gdy śpiewa, rozwesela umysły bogów i ludzi." 19)

Mowa Agathona wywołała entuzyazm ogromny, dla swojej formy wybornej. Ale Sokrates, wedle zwyczaju, zaraz ją niszczy i niemiłosiernie zrywa z niej jeden kwiat po drugim; gotowo nic nie pozostać z tyla ozdób świetnych. Agathon uznał Erosa najpiękniejszym i najlepszym z bogów, a po

kilku pytaniach zmuszony jest wyznać, że ani pięknym nie jest ani dobrym ani bogiem nawet. „Zdaje się, że nic nie rozumiałem z tego, co mówiłem" dodaje gospodarz upokorzony.[20] Ale krótka ta rozprawa jest tylko przegrywką do wielkiej symfonii, wypełniającej drugą część „Biesiady",[21] do rozmowy z Diotymą.

Sokrates nie czuje się na siłach, żeby ułożyć panegiryk w rodzaju poprzedników; gotów jednak powtórzyć, czego nauczył się niegdyś od Diotymy mantynejskiej. Gdy pewnego razu twierdził, jak teraz Agathon, że Eros wielkim jest bogiem i pragnieniem piękności, odparła, że nie jest ani piękny ani dobry. – Zatem brzydki i zły? – Broń Boże! Bynajmniej! Jest jeszcze coś w pośrodku. – I tłumaczyła obszernie, że chociaż Eros nie jest bogiem, jest jednak demonem wielkim, istotą pośrednią między nami a nieśmiertelnymi. Demony pełnią obowiązki tłumaczy i posłańców od bogów do ludzi i na odwrót, tym odnoszą modlitwy i ofiary,

tamtych rozkazy i nagrody. Będąc zaś w pośrodku, wypełniają niejako przestrzeń między jedną a drugą połową wszechświata i je wiążą ze sobą. Przez nich przechodzi cała sztuka wieszczbiarska i kapłanów umiejętność co do ofiar i tajemnic i zaklęć i wróżb i czarów. Ponieważ zaś bóstwo nie jednoczy się wprost z człowiekiem, także przez demony odbywa się wszelkie obcowanie i rozmowa wszelka bogów z ludźmi, tak na jawie, jak we śnie." 22) Jednym z takich demonów jest Eros.

Na zapytanie Sokratesa opowiada Diotyma jego pochodzenie. Gdy bogowie obchodzili narodziny Afrodyty, pod koniec uczty, zjawiła się u drzwi Bieda (Πενία), aby coś użebrać. Przypadek chciał, że jeden z gości „Zaradny" (Πόρος), podchmielony nektarem, bo wina jeszcze nie używano, wychodził wtedy do ogrodu, aby się przespać. Bieda udała się ze nim i poczęła Erosa. Ten przywiązał się do Afrodyty, dla tego, że piękna i poczęty został w dniu jej narodzin; a po rodzicach zaś wziął spadek podwójny: po matce ubóstwo, włóczęgę, brudy, chude

ciało; po ojcu zaradność, odwagę, dowcip, wytrwałość, żądzę wiedzy, filozofię, czary i wszelką sofistykę. Istota jego nie jest ani śmiertelna ani nieśmiertelna, bo niezaz tego samego dnia rozkwita i gaśnie i znowu do życia wraca. Co nabydzie, ~~łatwo~~ pierzcha z łatwością; tak iż nie jest ani bogaty ani biedny. Trzyma także środek między mądrością a nieuctwem, bo bóg żaden nie filozofuje ani nie pragnie zostać mądrym, gdyż nim jest. W ogóle żaden mędrzec nie filozofuje. Ani też nieuki nie filozofują ni pragną zostać mądrymi, bo nieuctwo wszelkie ma tę niedogodność ~~wiel-~~ ~~wielka, że człowiekowi, nie będącemu~~ ~~nie nieuctwo~~, ~~że człowiekowi~~, który nie jest (ani pięknym) ani ~~do~~brym ani rozsądnym, wydaje się, jako ~~że~~ tem wszystkiem jest; ~~więc~~ Kto zaś wierzy, że mu czego nie ~~zaś nie pragnie tego, czego~~ potrzeba, nie pragnie tego, ~~23)~~ ~~nie sądzi potrzebować~~ co, jak sądzi, mu nie jest potrzebnem.[23]

Na to Sokrates: „Kto tedy filozofuje, jeżeli ani mądrzy ani nieuki tego nie robią?" — „Jasnem jest, nawet dla dziecka, że ci, którzy są w pośrodku między pierwszymi a drugimi, a do nich także Eros należy. Mądrość bowiem jest rzeczą najpiękniejszą, a że Eros jest miłością pięknych rzeczy, musi także mądrość miłować, ~~t. j. jako~~ (t. j. być filozofem) ~~a jako filozofem~~, a jako ~~filozof~~ taki stoi on w środku pomiędzy mędrcem

a nieukiem; przyczyną zaś tego jest narodzenie jego, bo ma ojca mądrego i bardzo zaradnego a matkę mądrą i niezaradną. Taka jest, luby Sokratesie, istota tego demona; nie dziwię się wcale, że miałeś o nim inne wyobrażenie; sądziłeś bowiem, jak się domyślam ze słów twoich, że miłością jest to, co kochamy, a nie to, co kocha. Oto dla czego tobie, jak przypuszczam, Eros wydawał się bardzo pięknym, bo przedmiotem kochania jest to, co istotnie pięknem jest i nadobnem i doskonałem i błogosławionem. To zaś, co kocha, ma naturę zupełnie inną, jak co dopiero wyłożyłam." 24)

Ale jaka korzyść dla ludzi z takiej miłości? pyta dalej Sokrates. Cudzoziemka tłumaczy mu, że kto pragnie czegoś, chce oczywiście to posiadać, a posiadanie daje szczęście. Jest to widocznem, gdy zamiast pięknych rzeczy kładziemy dobre; tych każdy pragnie, aby przez nie dostąpić szczęścia. Nie pytamy zaś dalej, dla czego każdy chce być szczęśliwy, bo taka wola jest wszystkim wrodzona. Każdy pragnie swego szczęścia i tego pragnie, co jest dobrem. Mimo to jednak nie mówimy o wszyst-

(Może się to wydawać dziwnem, ale także przy-
kich, że kochają, choć wszyscy pragną szczęścia?) przyzwyczajenie mowy ludzkiej, że często nazwa rodzaju służy na oznaczanie pewnego gatunku rzeczy lub czynności, objętych tym rodzajem. N.p. poezya (ποίησις) (czynność) mogłaby etymologicznie wyrażać czynności wielorakie, i każda czynność powołująca jakąkolwiek rzecz z niebytu do bytu, byłaby poezyą (wedle etymologii greckiej); każdy artysta, każdy rzemieślnik byłby poetą (t.j. działaczem, twórcą). Ale jest to (wyżej, dziś powszechnie przyjęty) (że tylko osobny rodzaj tworzenia, t.j. muzykę i pisanie wierszy nazywamy poezyą a poetami tych, którzy tę sztukę posiadają. 25) Podobnie i miłość w ogólnem znaczeniu jest pragnieniem dobrych rzeczy i szczęścia; ta jest dla każdego miłość największa i zwodnicza. 26) Ale o tych, którzy innemi i rozlicznemi drogami do niej zdążają, n.p. zarobkowaniem, gimnastyką lub filozofowaniem, nie mówi się, że kochają lub że są zakochani; wszakże tym, którzy szczególnem pewnem kochaniem zajmują się i trudzą, przysługują nazwy całego rodzaju, jako to: miłość, kochać, zakochani. 27)

Chociaż z rozmowy pełnej życia i wdzięku, poezyi zachowałem tylko jakoby suchy szkielet dialektyczny, można jednak dostrzedz różnicę ogromną pomiędzy pierwszą częścią Biesiady a drugą. Zamiast porywów górnolotnych słyszymy rozprawę trzeźwą, ale nie koniecznie pozbawioną nadobnych zwrotów; zamiast mglistych hypotez lub pojęć niedostatecznie określonych spotykamy się z definicyą jasną i zrozumiałą, jako: miłość jest pragnieniem, aby zawsze posiadać to, co jest dobrem.28) Taka jest definicya ogólna (ξυλλήβδην). Ale po niej słyszymy drugą, ciaśniejszą, bo też w życiu codziennem nie nazywa się miłością któregokolwiek pragnienia, lecz pewne uczucie szczególne. Diotyma określa je jako rodzenie ciałem i duchem w piękności.29) Sokratesowi to nowe określenie wydaje się niezrozumiałem. Na to cudzoziemka z Mantynei: Wyrażę się jaśniej! Każdy człowiek, gdy do pewnego dochodzi wieku, chce koniecznie rodzić i wedle ciała i wedle duszy.30) Ale rodzić nie można z udziałem brzydoty, lecz tylko z pięknością, a takie rodzenie jest dziełem bożem, gdyż istota śmiertelna jemu zawdzięcza swoją nieśmiertelność.31) Stąd jednak, że piękność sprzyja a brzydota

przeszkadza rodzeniu, nie należy wnosić, jakoby celem miłości była piękność; jest nim płodzenie i rodzenie w piękności.[32] – Dla czego? pyta Sokrates. – Ponieważ rodzenie jest czemś wiecznie trwałem i nieśmiertelnem dla istoty śmiertelnej.[33]) Jeżeli bowiem miłość nie tylko jest pragnieniem piękności, lecz także chęcią posiadania jej na zawsze, muszą się składać na nią porówno i piękność i nieśmiertelność.

Innego razu Diotyma, dziwne zjawisko patologiczne, któremu podlegają wszystkie zwierzęta w epoce, gdy rodzą i karmią swe młode, tłumaczyła usiłowaniem nieświadomem natury znikomej, aby być zawsze i być nieśmiertelną; potrafi zaś dopiąć tego za pomocą rodzenia, zastępując stare jednostki nowemi.[34]) Diotyma w tem nie widzi nic dziwnego, skoro organizm ludzki, choć wydaje się być tym samym, od dziecka do starca, ciągle odnawia się we wszystkich częściach swoich; a nawet w życiu naszem duchowem nic nie jest trwałem, lecz zwyczaje i obyczaje, mniemania i żądze, radości i smutki i strachy i t.p. choć pozornie są te same, powstają i giną, przychodzą lub odchodzą i w ciągłej są odmianie. Ani wiedza nasza nie jest wyjętą z pod tego ogólnego prawa: ona także

w szczegółach świat potrzebuje ciągłego odświeżenia się, powtarzania, przywoływania na pamięć i t. d. 35) „Tym to urządzeniem, Sokratesie, rzecz znikoma, czy to ciało, czy co innego, ma udział w nieśmiertelności; inaczej zaś to niemożebne. Zatem nie dziw się, że każde jestestwo popędem naturalnym ceni swoje potomstwo; towarzyszy mu ta troska i miłość, ponieważ ono pragnie nieśmiertelności. 36)

Podobnież ludzie dla sławy nieśmiertelnej gotowi wszystko poświęcić; jedni w sposób cielesny kochają się w kobietach i płodzą dzieci, mniemając, że w takiej formie zdobędą sobie po wszystkie czasy i nieśmiertelność i pamięć i szczęście; inni są pochopniejsi do rodzenia duchowego, wytwarzają ze siebie rozum i cnotę wszelaką. Są to poeci i twórcy dzieł artystycznych. Najwyższa zaś jest mądrość i najpiękniejsza (ta, którą nazywamy roztropnością i sprawiedliwością, zajmująca się urządzeniem miast i domów. Gdy więc kto od dzieciństwa przepełniony jest temi cnotami i z nadejściem lat pragnie przelać je w innych, szuka on wspaniałych pięknych ciał, ale bardziej miłuje dusze w nich przebywające, i z takiemi młodzieńcami obcując, kształci

ich rozmowami cnotliwemi i do czynów dzielnych wkłada. Potem razem z nimi pielęgnując to, co wydali ze siebie, stwarza potomstwo, droższe i piękniejsze od cielesnego. „Któżby nie wybrał, by jemu raczej takie dzieci rodziły się, niż wszystkie ludzkie, gdy patrzy okiem zazdrośnie na dzieła, jakie zostawili po sobie Homer i Hezyod i reszta wielkich poetów, dające im sławę nieśmiertelną i pamięć? Lub, jeśli wolisz, będzie przekładał takie dzieci, jakie Likurg w Sparcie zostawił, nie tylko na obronę swego miasta, lecz nawet całej Hellady, żeby wypowiedzieć całą prawdę. U was zaś czczony jest Solon za prawa, które nadał, a w wielu innych stronach mężowie, i Greków i barbarzyńców, słynni stąd, że wykonali wiele i pięknych czynów, a krzewili cnoty wszelakie. Za takie potomstwo nawet rozliczne świątynie wystawiono im, ale nikt nie dostąpił tego zaszczytu za to, że zostawił po sobie dzieci według ciała.”[37]) Tak rzekła Diotyma natchniona.

Zdawałoby się, że wyżej wznieść się niepodobna w czasach pogańskich, kiedy tak mało wiedziano o Bogu i przeznaczeniu człowieka, a jednak Diotyma oświadcza, że to wstęp dopiero do głębszych tajemnic. Powątpiewa nawet, czy Sokrates

potrafi się udać za nią. 38 | Mimo tych obaw zaczyna wykład nowy, tej innej, głębszej osnowy, że skoro pierwszym bodźcem do miłości jest piękność cielesna, należy pokochać młodzieńca urodziwego, ale możliwie i wytwarzać w nim myśli piękne. Niebawem jednak kochający, przekonawszy się, że w każdem ciele nadobnem ta sama piękność przebywa, będzie się wstydził przywiązania swego, jako rzeczy lichej i niegodnej, a wyżej ceniąc piękność niezmysłową, ukocha duszę, nawet gdy w ciałach brzydkich zamieszkały i wszelkich dołoży starań, aby je dla cnoty pozyskać. Ale na tem nie poprzestanie, lecz od piękności dusz do tej przejdzie, która jaśnieje w instytucyach publicznych i prawach, potem do piękności się wzniesie, przenikającej każdą z osobna naukę i wszystkie razem, a wtedy przyswoi sobie tak szeroki pogląd na istotę tego, co prawdziwie pięknem jest, że nie będzie już trzymany w pętach niewoli przez jednego chłopczyka lub mężczyznę lub nawet instytucyę narodową, lecz wypłynie na morze szerokie piękności bezwzględnej i w nią się wpatrując, będzie rodził wiele pięknych

mów, wiele myśli wspaniałych w bogatej filozofii, dopóki urosłszy w siły, nie obejmie myślą tej właśnie wiedzy jedynej, która się pięknem owem zajmuje. 39)

Kto tak daleko zaszedł, mówiła Diotyma, ten prawie już stanął u końca drogi i wtedy ogląda piękność zadziwiającą, tę właśnie, dla której podjął się wszystkich trudów poprzednich. „Będzie to piękność, która zawsze jest a nigdy nie powstaje ni ginie, nigdy nie zwiększa się, ni zmniejsza; która nie jest w jednej części piękną a w drugiej brzydką, ani czasem piękną czasem brzydką, ani pod jednym względem piękną, pod innym brzydką ani tu piękną a na innem miejscu brzydką. Piękność ta nie ma postaci zmysłowej, jak n.p. twarz piękna lub ręce lub coś innego w rodzaju ciała, ani też nie jest ona mową lub wiedzą ani nie przebywa w czemś drugiem, n.p. w zwierzęciu, w ziemi, w niebie lub w czemkolwiek, lecz sama przez się istnieje w sobie, zawsze w tym samym kształcie, wszystkie zaś inne rzeczy piękne mają w niej udział, jednakże w taki sposób, że

przez ich rodzenie się lub zgubę, ona ani większa się nie stawa ani mniejsza ani żadnej nie doznaje zmiany. Gdy więc przez miłość właściwą młodzieży wznosi się kto od rzeczy doczesnych do oglądania owej piękności, prawie już do kresu dochodzi. Taka bowiem droga naturalna jest w rzeczach miłosnych, czy z własnej woli się ~~po niej~~ ją wybiera ~~postępuje~~ czy też się po niej jest prowadzonym, że zaczyna się od pięknych rzeczy doczesnych, aby po niej, jak po stopniach, wznosić się wyżej, od jednego do dwóch, od dwóch do wszystkich ciał pięknych, od tych do pięknych instytucji, od tych dalej do pięknych nauk, aż po naukach wszystkich się kończy na owej wiedzy, która się niczem innem nie zajmuje, jak właśnie owem pięknem. Wtedy nareszcie poznaje się sama piękność, jakaś jest w sobie."

„Jeżeli jest coś w tem życiu, miły Sokratesie, dla czego warto żyć człowiekowi, to za prawdę dla oglądania piękności. Jeżeli ty kiedy ją ujrzysz, rzekła cudzoziemka z Mantynei, to wobec ~~nie będzie~~ niej niczem ~~jej ko~~ się wyda złoto, niczem strojne szaty, niczem piękne chłopcy lub młodzieńcy, których widok tak dobrze wzrusza, że i ty i wielu

duszy, rozumie „władze" w pojęciu nowożytnem, wynika z definicyi wyżej podanych. 100) 5

Nie trudno zresztą dostrzedz, że w trzech częściach duszy mamy ogólnemi rysami naszkicowaną późniejszą naukę o trzech stanach psychicznych poznawania, czucia i pożądania lub, jak inni mówią, wyobrażeń, uczuć, dążeń, byle byśmy w Platonie żadnego nie szukali systematycznego ugrupowania poszczególnych zjawisk ani ścisłej, zawsze szczęśliwie dobieranej terminologii. Tego trudno żądać od filozofa, który wszystkie nauki uprawiał i płodnemi myślami wzbogacał, ale żadnej nie wyłożył w szczegółach, według planu racyonalnego i dla potrzeb szkoły. To zadanie przekazał swoim uczniom, przed innymi wielkiemu Stagirycie, który okazał encyklopedyę wiedzy ludzkiej ułożywszy, o psychologii nie zapomniał. Jednakże Platon wiele cennych spostrzeżeń do niej przygotował, jak przekona nas pogląd na jego dialektykę i fizyologię. Jeżeli zaś przydłużej zastanawialiśmy się nad podziałem

Wasz. oświadcz. p. Boga   Rez. X Estetz — 7

Dzieci. powin. nie pozostaw. powier. czyn. ku swoj. obron. będz. sił studi. bron. się (może się na bagnach) powinni ich czerw. a to dla wstręt. pobud. i będz. się wystrzeg: iżby nawet nie popadł w nie-miętno. między. w młodo. Dla niej obrz. a z których wszakże szcz. będz. nie wyleci. się Tomasz. wsz. być pociech: że się należ. tej. szcz. powin. za poważ: ani za ~~obcy~~ dostoj. do prawd; że każd. ostoi. który. obczy. się (utrwa. zwierząt. wrodz. nad swoj. dusz. powin. się mieć na baczno. przed niej; studi. ich tyl. ostroż. a wiernie. wszc. zewnętrz. wiern. powszech. jest prawdą —

b. Bo to wielka wal. mój Glauk.; wszak. ani się zdaj. gdy chodz. o to. aby być ~~sprawiedl.~~ zwolen. lub tym więc dusz. lub bogactw. ani wład. godno. ani poez. nie są tej warto. abyś. dla nich mieli zaniedb. sm. cno. —

c. Ale nie wspomni. jeszcz. o największ. nagrod. które wyznacz. się dla cno.

Czy może. wyżs. wielk. coś się odby. w krótk. porówn. czas.? Trzeba. odstęp. który. dzieli wiek. młodo. od staro. bard. mało nie. w porówn. z wiecz. —

d. Czy sądz. że jestes. nieśmiert. powin. ograni. swoj. staran. i zamiar. do czas. tak krótk. zam. je rozciąg. do wieczno.

e. Czy nie wiesz tedy. że dusz. nasza jest nieśmiert. i że nigdy nie zginie? — Na słowo. te Glau. patrz. na mnie zdziw. Nie wiem. a ty mógłb. tego dowieść.

Tak, jeśli się nie mylę

władz psychicznych i co chwilę byliśmy zmuszeni zapuszczać się w kwestye dosyć drobiazgowe, robiliśmy to w przekonaniu, że kwestya najważniejsza, górująca nad resztą problemów psychicznych; ta, której nigdy Platon z oczu nie spuszcza, nawet gdy zawikłane toczy spory o zjawiska lub prawa fizykalne, astronomiczne, biologiczne, po dotychczasowych wywodach zupełnie została upośledzoną. Nieśmiertelność duszy, na zawsze połączona z nazwiskiem filozofa, który dotąd uchodzi za największego jej obrońcę, w nowszych czasach jedynie dla tego spotykała się z tyla sprzecznemi sądami, że nie umiano się zgodzić na proste i jasne wytłumaczenie owych „części" lub „władz" psychicznych. Według pojęcia, jakie sobie o nich wyrobimy, będzie główny dogmat platoński wydawał się już to czczą przenośnią już to prawdą pełną życia, a filozof albo sceptykiem obłudnym albo też „kapłanem i mędrcem, który napomina i wznosi dłoń, aby nieśmiertelnemu duchowi ludzkiemu wskazać drogę w górę, od biednej tej ziemi ku wiecznemu światłu." 2)
7)

c. Fedon 3) 8

Z pism platońskich jedno do głębi duszą wstrząsa, to właśnie, które zajmuje się jej losami po śmierci. Jednakże nie sam temat ~~jest tego powodem~~ daje mu tę siłę wyjątkową ani dowody starannie wyłożone, ~~bo~~ nie są główną jego przyczyną. Wszak "Tysiące książek o nieśmiertelności" butwieją po bibliotekach, a Fedona zaś dziś jeszcze każdy bierze chętnie do ręki. Bo też ~~a odkładamy te po większej części zawierają same uczone pertraktacye poszukiwania, do tem wzruszony. Przyczyna jest w sytuacyi, stwarza że dio~~ autor wprowadza nas między ludzi żywych. Zebrali się uczniowie, aby osłodzić mistrzowi ~~mowy. Poznaliśmy ją przy śmierci Sokratesa, gdy przechodziliśmy~~ ostatnie ~~główne~~ chwile ~~pamiętnego zdarzenia~~ przed śmiercią. Rozstanie się ~~z tem życiem~~ na zawsze jest aktem tak uroczystym, że nawet pospolitego ~~człowieka~~ stosunki i codzienne otoczenie przybierają wtedy jakieś pozory ~~opromienia jakimś blaskiem~~ idealnych, cóż dopiero cela więzienna, w której umiera niewinny. A jeżeli ~~te więzień ten~~ on nadto jest wielkim filozofem i ~~żegnając się z uczniami~~, w obliczu wieczności okazuje się takim, jakim ~~był~~ znali go uczniowie przez życie całe, spragnionym śmierci i zdążającym do ~~połączenia się z~~ Bóstwa, to ~~jego~~ musi na nich osobistość jego potężna, i nadzieje niezłomne, ~~którą w sercu nosił~~ z którymi rzuca świat ten doczesny, zrobić wrażenie skuteczniejsze od najuczeń-

które odbyły się podówczas, są tylko w małej części autentyczne, bo Platon przy nich nie był, argumentacye zaś filozoficzne (w tej formie, w której je przytacza) prawie wszystkie zostały przez niego ułożone. Ale fakta, które rozegrały się dokoła mistrza, jego zachowanie się wobec każdego aż do chwili ostatniej, jego słowa i gesty i to, co (było łatwiejszem do sprawdzenia) mówili między sobą obecni, wszystko to Platon chciał przekazać pamięci. Tak stanął pomnik jedyny w swoim rodzaju, rzeźba attycka, przypominająca stele grobowe, zaleziona za bramą podwójną (Dipylon) delikatniejszym rysunkiem i większą dokładnością indywidualizowania postaci. 5) One wchodzą i wychodzą, niecierpliwią się, szepczą, płaczą, jak żywe, a tylko Sokrates siedzi spokojnie a jednak bierze udział we wszystkiem. Cóż dziwnego, że on i towarzysze jego więcej nas zajmują, od dyskussyi, które prowadzą między sobą; że większa nas bierze ciekawość dowiedzieć się, jak on umierał, niż jakie wywiódł dowody. To nadaje faktom opowiadanym w dialogu przewagę nad wywodami filozoficznemi i tłumaczy jego wpływ na serca. Cyceron rozrzewniał się do łez, ile razy go czytał, gdy dochodził do opisu śmierci, który jest w istocie wzruszający. 6) A jeżeli Platon

(tak mniej więcej zaczyna):

Gdyby nie wierzył, że dostanę się do bogów innych, mądrych i dobrych, [15]) także do nieboszczyków, lepszych od ludzi tutaj żyjących, niewątpliwie gniewałby się, że umrzeć musi. Gdy jednak pewna jest nadzieja, że dla nas przyszłość gotowa po śmierci, i to szczęśliwsza dla dobrych, mniej szczęśliwa dla złych, każdy, kto strawił żywot na szukaniu prawdy, umiera pogodnie, wiedząc, że dostąpi w niebie największego szczęścia. Cóż tedy dziwnego, że filozof przez całe życie stawia sobie zadanie główne i zawsze to samo, żeby umierać i być umarłym. [16]) Symmiasz wtedy, choć mu było bardzo smutno, zaśmiał się, pomyślawszy, jak tłum, nienawidzący Sokratesa, chętnie się na to rozumowanie zgodzi; jeśli bowiem filozofowie pragną śmierci, to widocznie dla tego, że na nią zasłużyli! Mistrz na to dobrodusznie, że nie warto troszczyć się o zdanie tłumu, bo ten nie wie, dla czego filozof pragnie umrzeć ani w jakiem znaczeniu jest godzien śmierci.

I nie zmieszany wykłada dalej, że śmierć nie jest przecież niczem innem, jego rozłączeniem się z ciałem, a tego miłośnik prawdy najbardziej pragnie, bo nie ubiega się przyjemności jedzenia lub picia, ani

o rozkoszach miłosnych ani dba o jakiekolwiek wygody; ma sobie za nic piękne odzież i zgrabne obuwie i wszelkie ozdoby, a staranie swoje nie do ciała zwraca, od którego chce się oddzielić jak najbardziej, lecz do samej duszy. Okazuje się tedy przedewszystkiem filozofem w tem, że więcej od innych ludzi rozłącza duszę swoją z ciałem.[17])

Takie są powody moralne, dla których filozof usiłuje być jakoby umarłym już za życia, a chęć nabywania mądrości prowadzi go do tego samego wniosku. Gdyby posługiwał się ciałem przy szukaniu prawdy, doznawałby przeszkód ciągłych. Wszak poeci od dawna ubolewają[18]), że wzrok i słuch są źródłem niezliczonych złudzeń, a reszta zmysłów jeszcze mniej warta. Dopóki więc dusza w towarzystwie ciała zbadać cokolwiek, narażona będzie na omyłki i zwody a tylko za pomocą samego myślenia poznać może to, co jest. „Ona zaś wtedy myśli najlepiej, gdy nic jej nie przeszkadza z tych rzeczy, ni słuch ni wzrok ni ból ni rozkosz żadna, lecz jak najwięcej przebywa ze sobą, pożegnawszy ciało, ani zgoła nie obcując z niem, o ile to być może, ani nie stykając się, lecz pożądając tego,

co jest rzeczywiście.[19])

Takiemi są wszystkie byty niezmienne, Sprawiedliwość, Piękność, Dobroć, których nigdy nie oglądano oczami cielesnemi. Czem jest Wielkość w sobie lub Zdrowie lub Siła, czem w ogóle istota każdej rzeczy, czyli to, ~~czem~~ czem ona jest w istocie, oderwane od czasu i przestrzeni ziemskich zjawisk, tego nie można dowiedzieć się przez zmysły, lecz tylko myśleniem czystem.[20]) A gdy na to zgadza się Symmiasz, ~~wypowiada~~ oświadcza Sokrates, ~~wielkie zdanie~~ że wszyscy, ~~na które~~ będące filozofowie prawdziwi, powtarzają to samo, jako jedna tylko ścieżka prowadzi ~~jak on sądzi, przekonaniem wszystkich filozofów prawdziwych~~ nas rozumnie w tem badaniu, że dopóki mamy ciało i dusza nasza zmieszana jest z podobnem złem, nie posiądziemy nigdy tego, czego pragniemy a tem jest prawda.[21])

Wylicza Sokrates wszystkie krzywdy, które wyrządziło ludzkości w spokojnem badaniu prawdy ciało niesforne ze swemi pożądliwościami. Z długiego orzeczenia kładę tylko ustęp ostatni:

„Jeżeli bowiem razem z ciałem nie ~~możemy~~ potrafimy niczego poznać dokładnie, ~~zostaje~~ będzie jedno z dwojga: albo wcale nie ~~ma sposobu poznać prawdy~~ można nabyć ~~osięgnąć~~

wiedzy, albo po śmierci. Wówczas bowiem będzie dusza sama dla siebie bez ciała, nie prędzej; za życia zaś, tak najbliżej, jak się zdaje, się dojdziemy do wiedzy, jeżeli (jak najmniej będziemy przebywać z ciałem (ani nie mieć z niem nic wspólnego, po nad konieczną potrzebę, ani przejmować się jego naturą, lecz zachowamy się czystymi od niego, dopóki Bóg nas nie uwolni. A tak czyści i wolni od głupoty ciała, będziemy według wszelkiego prawdopodobieństwa razem z takimi, jak my, i poznamy sami przez to, co czyste. To zaś zapewne jest prawda. Nie wolno (bowiem czemuś nie czystem (t. j. ciałem) dotykać się czystego (t. j. prawdy lub idei). Takie rzeczy, sądzę, o Symmiaszu, powinni między sobą mówić i utrzymywać prawdziwi miłośnicy wiedzy. Lub czy tobie tak się nie zdaje?" 22)

Z tych słów głębokich wieje powietrze prawie biblijne. Już w księdze Job czytamy, choć w znaczeniu cokolwiek odmiennem: „Wszystko, co ma człowiek, da za duszę swoją" 23) a nieraz z ubolewaniem Sokratesa nad ciężkiem jarzmem natury naszej ziemskiej, porównywano jęk Św. Pawła: „Nieszczęsny ja człowiek, kto mnie

wybawi od ciała tej śmierci?" 24) Chrześcianin odrazu, obok pewnego podobieństwa, oceni całą różnicę poglądów, ale nie zawadzi przypomnieć, że cztery wieki przed wielkim apostołem pogan w wesołych, lekko żyjących Atenach, poganin szlachetny, aby posiąść mądrość i życie wieczne, wypowiada rozbrat światu i cielesności. Może zręczniejszem krasomówstwem autor biblijny ze Ptolemeuszów wynosi Mądrość nad królewskie stolice i bogactwa i drogie kamienie, ale Sokrates w prostej mowie, jak przystoi na mającego umrzeć, tosamo głosi a słuchacze wiedzą, że przez życie całe mądrość przekładał ponad wszystko. Gdyby był kupcem bogatym, jak ów w ewangelii 25) handlującym perłami, byłby wszystko sprzedał, aby kupić tę perłę jedyną; ale że był chudym pachołkiem, na którego każdy obywatel zamożny spoglądał z litością, a cóż dopiero radcy miejscy, prytanowie, archonci, kupił perłę najdroższą za to, co miał, i co jedno mógł ponieść w ofierze: za życie własne. Wyrzekł się tego, co nawet żebrak grecki miał za skarb wielki, i zapragnął śmierci. –

A– Essay I · Campbell II, i sq

O budo- plat- rozwyj. i jej stosun. do in. dzieł.

I. O kompozy. Rzeczyp.:

Rozpa. się natural. rozp. na pięć części – które są oznacz. przez Tr. san. wyrobion. form. poezji = które- poezji. jeden w drug: sam Plat. starem. oucoj =

I. = Co do sprawiedli? wal. międ. Sokr. a Sofist.

II–III–IV = Na same kwest: powsz: podj: i porz: rozwój przez autor. ideal. panst.

V. VI. VII = dalszy rozwój ideal. panst. – a/ rozbio. kwest: wspólno. majątk. i żon = b) wyższości filozofa = c) wychow: król. filoz. prowadzo. przez dyalek. do idea. dobroci =

VIII. IX = obraz odwrot: upadk. panst. i jednost. przez oddal. się od ideal. perfek. = wo końcu się ideal tłum: urzeczyw. w tyr. it.

X ks. = dodat. i zakoń. cał. dzieł: a) wykla. poet. z wycho. b) losy życi. pozgrob: (jak w Gorg.) dodan. do naszych rozważ. sprawiedli., a nieznaj: tłum: w sen życ

p. 2 b) Części 1a i 2a różni. pokrewn.

!! rozróżn. uwag. Gler. i Ueberw. zaliczaj. na złej: – bo podko. objektów przez:

p. 3 Kom. dzieło. VIII–X – dobr. potrzeb. zrozumi =

I miałby bać się śmierci ten, który gotował się na nią przez życie całe? Jeżeli ciągle oddzielał duszę od ciała i przyzwyczajał się przebywać z nią samą w głębokiem skupieniu, nie będzie się gniewał, gdy nadejdzie zupełne rozwiązanie. Było śmiesznie, gdyby się złościł na widok śmierci, gdy się jej wyglądało od dawna. „Kto tedy naprawdę filozofuje, o Symmiaszu, gotuje się na śmierć a być umarłym dla niego mniej strasznem jest, niż dla innych ludzi." 25) A nie tylko nie będzie się bał, lecz ochoczo wybierał tam, gdzie znajdzie mądrości, której szukał przez życie całe; gdzie uzyska wolność od ciała, z którem poróżnił się na zawsze. „Wielu przecież, woła Sokrates, gdy im ziemscy pomarli kochankowie lub żona i dzieci, chciało dobrowolnie zejść do Hadesu, tą wiedzeni nadzieją, że tam zobaczą i będą razem z tymi, za którymi tęsknią, a ten, który rzeczywiście ukochał mądrość i tego właśnie spodziewał się, z całego serca, że nigdzie indziej, tylko w Hadesie, nie posiędzie jej w sposób godny, miałby gniewać się, że umiera? A nie miałby pójść tam radośnie? Powinieneś wierzyć, o przyjacielu, że uda się tam z ochotą, jeśli to filozof prawdziwy." 26)

Sokrates dotrzymał obietnicy i wytłumaczył, dla czego wypada mu cieszyć się z śmierci; to, co dodaje, są tylko wnioski, płynące z pierwszego założenia. Kto nie robi, jak on, oczywiście nie był filozofem, nie był nawet człowiekiem cnotliwym. Może się to wydawać dziwnem, skoro wielu uchodzi za cnotliwych, mając odwagę i żyjąc wstrzemięźliwie, ale najczęściej tak postępują z wyrachowaniem i wyrzekają się mniejszych przyjemności dla większych; znoszą cierpliwie jedną boleść dla uniknięcia innej dotkliwszej; spotykają się mężnie z niebezpieczeństwem, aby ujść przed przykrem, które wydaje się groźniejszem. Ale nie tą drogą prowadzi do cnoty, bo takie zamienianie przyjemności na przyjemność, boleści na boleść, strachu na strach inny, i to większych na mniejsze, znaczy oddawać jedną monetę zdawkową za drugą, ale to nie żaden dobry pieniądz, za który można wszystkiego dostać. Tym jest sama mądrość, bo za nią i z nią można każdą cnotę nabyć, bez względu na to, czy jej towarzyszą rozkosze, strachy lub inne podobne emocye. Wszystkie te rzeczy, oderwane od mądrości, są jakoby malowaną dekoracyą, 27) są udaną cnotą a w gruncie są tylko niewolą, nie mającą w sobie ni zdrowia ni prawdy. Cnota istotna

jest uwolnieniem się od wszelkich takich stanów, a wstrzemięźliwość, sprawiedliwość, męstwo i sama mądrość są czystością i uświęceniem.[28]

I raz jeszcze mąż niezrównany przypomina tajemnice religijne, pełne grozy lub pociechy, aby ich czcigodną powagą zatwierdzić słuszność swoich poglądów. „Zdaje się, że założyciele misteryów nie byli to ludzie pospolici, gdyż w istocie od dawien dawna pod allegoryą nauczają, że kto bez tajemnic i święceń przybywa do Hadesu, będzie pogrążony w błocie; kto zaś czysty i poświęcony, zamieszka z bogami. Albowiem wielu, jak mówią przewodnicy tajemnic, nosi laski bachusowe, ale mało jest natchnionych Bachusem.[29] Są to właśnie, według mego rozumienia, ci, którzy porządnie filozofowali. To też nie zaniedbałem niczego przez całe życie moje, całą mocą o to się starałem, aby do nich należeć. Czy zaś dobrze i czy doszedłem do czegoś, dowiem się na pewno, gdy tam przybędę, jeśli Bóg zechce, i to wkrótce, jak mnie się zdaje."[30]

Gdyby zaraz po tej „obronie", jak Sokrates ją nazywa, nastąpiły rozdziały końcowe o chwilach jego ostatnich, mielibyśmy ledwo

wzrosła część obecnego Fedona, więcej rozciągłości, co Eutyfron, a trochę dłuższa od Krytona.[31]) Byłby to ścisła rozprawa etyczna, ujęta w opowiadanie wzruszające, gemma misternie wznięta z obwódką złotą delikatnie cyzelowaną. Ale zamiast rzeźby miniaturowej Platon stworzył dramat, patrząc na który widzowie, nie mniej od aktorów, odczuwają wszystkie bole i radości duszy, szamocącej się z wątpliwościami, aby przedrzeć się do prawdy; przed naszemi oczyma wyrywa się ona z otchłani niewiedzy ku światłości i życiu. Dlatego po krótkim wykładzie o śmierci cnotliwej następuje drugi o nieśmiertelności, który po odliczeniu mitu eschatologicznego, wypełnia przeszło połowę całego utworu,[32]) i stanowi dla siebie całość dialektyczną niezmiernie zajmującą. A będąc wielkim artystą, umiał nową rozprawę tak połączyć z poprzedzającą, że dzisiaj po tylu wiekach, z tym samym niepokojem i przytrzymanym oddechem, co niegdyś przyjaciele ateńscy, towarzyszymy przebiegowi dyskussyi, z której ma się okazać, czy mistrz umierający słusznie spodziewał się nagrody wiekuistej za długie trudy, poniesione w szukaniu prawdy, czy też rozwieją się na zawsze szlachetne złudzenia, i może ma racyę materyalista, nie uznający różnicy między bydlęciem a człowiekiem, *quorum unus est interitus*.[33])

Dowody nieśmiertelności zrodziły literaturę ogromną;[34] do niej odsyłam, a przedewszystkiem do samego Fedona, wszystkich pragnących zapoznać się szczegółowo z argumentacyą Platona. Zmuszony ograniczyć się do krótkiego streszczenia, mogę tylko główne punkta przechodzić, dodawszy, gdzie potrzeba, kilka uwag krytycznych. Rzecz cała podzielona na cztery lub nawet pięć dowodów, jeżeli zbijanie pewnego zarzutu zechcemy brać za dowód osobny.[35]

1° Według podań starożytnych, bardzo prawdopodobnych, dusze po śmierci odchodzą do innego świata a stamtąd wracają, gdy mają narodzić się.[36] Nie mogły więc przestać być a podobnież ma się rzecz z roślinami, zwierzętami i wszystkiem co powstaje czy i ginie. Wszystko rodzi się ze swego przeciwieństwa, większe z mniejszego, silniejsze ze słabszego, lepsze z gorszego, sprawiedliwsze z mniej sprawiedliwego. Każda czynność, stan każdy jest wynikiem czynności lub stanu przeciwnego i przechodzi koniecznie w przeciwieństwo swoje. Jak sen po jawie, a ten znowu po śnie

następuje. Tak po śmierci przebudzenie do nowego życia. Czyż jednak dusza mogłaby odżyć, gdyby nie istniała gdzieś przedtem? Należy przeto podwójną przyjąć genezę, jedną wiodącą do rozkładu, drugą do nowej syntezy, inaczej koło toczących się przemian zatrzymało się na zawsze; Jeśli nie ma przebudzenia ze snu, wszystko zaśnie na wieki, a jeśli z śmierci nie będzie wydobywało się życie nowe, świat cały zesztywnieje martwotą. 37)

2° To rozumowanie, godne starego Heraklita, któremu przeciwieństwa życia i śmierci także zlewały się w jedną, wracającą w siebie harmonię, 38) nie jest dostatecznem, aby na niem oprzeć pewność osobistej nieśmiertelności. To też Sokrates dodaje zaraz drugi dowód, jako wiedza każda jest tylko przypomnieniem sobie tego, czegośmy nauczyli się w życiu przeszłém. Nieraz to Cebes słyszał od mistrza, że można n.p. przez pytania zadawane umiejętnie wydobywać z nieuka twierdzenia geometryczne; 39) a że Symmiasza nie bardzo już pamięta

Prawda jest, że mówimy o rzeczach równych i nierównych, podobnych i niepodobnych. Wolno stąd wnosić, że także wiemy, co jest równość, co podobieństwo. Ale skąd to wiemy? Każdy odpowie, że z doświadczenia. Sokrates jednak temu przeczy, ponieważ świat doczesny nigdzie nie ukazuje nam żadnej równości bezwzględnej, istotnej, tylko rzeczy mniej lub więcej równe i t. d. Musi więc gdzieś być równość doskonała i podobieństwo dokładne, bez których nie byłoby ani na ziemi rzeczy równych ni podobnych. A jeżeli gdzieś są, niewątpliwie oglądaliśmy je w przeszłości, inaczej bylibyśmy nigdy o nich nie mówili. Kto zobaczywszy portret Symmiasza, zaręcza, że podobny, widocznie zna samego Symmiasza. Należy tak samo przypuszczać, że w życiu dawniejszem poznaliśmy idee równości, piękności, sprawiedliwości, skoro w obecnem nigdzie ich nie znajdujemy w zupełnej czystości, a mimo to ciągle używamy.[41])

Sokrates uważa to rozumowanie za silne i jakoś przekonał obecnych.[42]) Jeżeli ma słuszność, powinnyby dzieci najłatwiej, ludzie dorośli najtrudniej przypomnieć sobie to, co widziały ich dusze w życiu dawniejszem, a dzieje się niestety przeciwnie. Ale mniejsza o to! Trudniejsza

sprawa z ideami samemi. Czyż mogą istnieć same dla siebie, niezależnie, od wieków? Dopóki mowa o typach rodzajów i gatunków, teorya nieźle się przedstawia, bo licha n.p. szkapa może uchodzić za niedokładne odbicie lub nadwerężone idealnego konia wieczystego. Gdy jednak twierdzimy, że jeden koń większy od drugiego lub prędszy lub szlachetniejszy, trudno utrzymywać na seryo, że istnieje wzór wieczysty większości lub tego, co prędsze, jakby wynikało z argumentacyi Sokratesa. Jeżeli istotnie w świecie nadziemskim przebywa wzór konia, to będzie tylko jeden, zatem ani większy ani mniejszy. Ogólne zaś idee większości, pod której działaniem jedne konie doczesne byłyby większe od drugich, zgoła nie da się pomyśleć, bo większość względną jest, idea zaś bezwzględną i sobie wystarczającą. Ale z tą kwestyą spotkamy się jeszcze w rozdziale następnym.

Nie trudno także dostrzedz, że fakta, którémi posługuje się Sokrates, dają się wszystkie wytłumaczyć bez przyzywania na pomoc jakiejś pamięci przedziemskiej. Każda bowiem pamięć potrafi zachować wrażenia zmysłowe, jak Platon nas poucza w Filebie,[43] a przypomnienie wtedy ma miejsce, gdy dusza bez pomocy ciała, własną siłą wznawia w sobie to, czego poprzednio doznała za pośrednictwem ciała;[44] idee w obu tych czynnościach żadnej nie odgrywają roli.[45] Zwierzęta, z pewnością ich nie widziały, a mają mimo to pamięć dosyć podobną do naszej i dostarczają takich samych przykładów, jakiemi Sokrates uzasadnia preexystencyę dusz. Rzeczywiście nie mogłyby istnieć, gdyby nie przypominały sobie już to podobnych rzeczy już to niepodobnych do tych, które widzą lub słyszą lub innym zmysłem spostrzegają. Całe ich wychowanie i doświadczenie polega na kojarzeniu wrażeń dawnych z nowemi a kojarzenie to odbywa się wedle tej samej mechaniki, która rządzi umysłowością ludzką.[45]

Platon widocznie, kiedy pisał Fedona, uważał preexystencyę dusz za nieodzownie potrzebną, aby módz wykazać ich nieśmiertelność; Dla tego celu nie cofnął się nawet przed użyciem słabego argumentu,

byleby odkryć ślad jakiś życia przedziemskiego, ale ślad ten taki niewyraźny, wątpliwy, że w dialogach późniejszych, nawet gdy mówi o preegzystencyi, pomija go zupełnie, czując niedostatek argumentu, na nim opartego. W Fedonie jednak, jak stwierdziliśmy, otacza go z największym szacunkiem, a nawet podaje go za konieczne dopełnienie pierwszego argumentu. Ten bowiem do wszelkiego stosuje się życia 46) i robi prawdopodobnem, że dusza wogóle nie przepada, ale czy to zawsze dusza ta sama, pozostaje wątpliwem. Argument zaś przypomnienia pono ma stwierdzić, że to dusza ta sama, a jeśli mowa o człowieku, tym samym obdarzona rozumem.47)

Ale obawy młodych Tebańczyków nie zupełnie usunięte. „Może chcielibyście dłużej jeszcze zająć się tą rozprawą, mówi Sokrates, a lękacie się, jak dzieci, aby wiatr nie rozproszył, nie rozdmuchnął duszy, zwłaszcza, jeśli wyjdzie z ciała podczas burzy wielkiej, a nie wśród pogody i ciszy." Przyrzeka tedy leki skuteczne, które mają uśmierzyć ich strachy a na pytanie Cebesa, gdzie znajdą podobnego czarodzieja, odzywa się w te piękne

słowa: „Wielka jest Hellada, o Cebesie, a dzielni ludzie w niej przebywają; wiele także jest narodów barbarzyńskich! Wszystkie trzeba zbadać, szukając takiego czarodzieja, nie żałując pieniędzy ani trudów. Nie możecie bowiem na nic innego korzystniej użyć waszych pieniędzy. A trzeba wam także szukać pośród was samych, bo może nie znajdziecie łatwo kogo drugiego, któryby lepiej od was zrobić to potrafił." 48)

Uroczyste to wyznanie, niewątpliwie napisane po długich podróżach, wyraża osobiste Platona przekonanie, nabyte bogatem doświadczeniem, a spełnia zadanie podwójne, bo zapowiada coś bardzo ważnego a równocześnie pozwala domyślać się, że dowody poprzedzające nie zupełnie wystarczają. 49) Przypatrzmy się tedy lekom cudownym, mającym pozbawić nas obawy dręczącej, by dusza snać nie zginęła po śmierci.

3° Niestety Sokrates nie daje dowodu jednolitego, lecz różne wygłasza domysły prawdopodobne dające się podzielić na cztery główne:

a) To tylko rozchodzi się, co złożone jest z części, co zaś niezłożone, nie podlega temu prawu. Jest zaś niezłożone, co zawsze

trwa w sobie na ten sam sposób a złożone to, co się odmienia. N. p. byt w sobie, równość rzeczywista, piękność bezwzględna, są zawsze także samę, wolne od wszelkich zmian. Ale jednostki piękne, jak ludzie, konie, szaty i t. p. nie są nigdy tak samo piękne, ani w tymże stopniu, lecz zmieniają się ciągle. To sprawdza się na wszystkich rzeczach, podpadających pod zmysły; poczwaie byty niezmienne, trwające zawsze w sobie na ten sam sposób, niewidzialne są i tylko dla myśli przystępne. 50) Konkluzya ostateczna taka: „dusza więcej od ciała podobną do rzeczy niewidzialnych, a ciało do widzialnych." 51)

b) Ile razy dusza za pomocą ciała i zmysłów coś poznać pragnie, bywa pociąganą do przedmiotów niestałych i zmiennych a wtedy sama także zaczyna mieszać się, zmieniać, doznawać zawrotu; gdy przeciwnie sama przez się coś poznaje, wtedy wznosi się do tego, co czyste i zawsze i nieśmiertelne i niezmienne a styka się z niem, jako z czemś pokrewnem i póki przy niem trwa, sama także jedną jest i wolną od chwiejności i rozumną się staje. Wnosi stąd Sokrates, że dusza więcej spokrewnioną jest i więcej podobną

do tego, co zawsze jest na ten sam sposób, niż do tego, co nie jest. Ciało oczywiście podobniejsze do tego, co się zmienia. 52)

c) Dopóki dusza i ciało razem są połączone, pierwsza prawem przyrodzonem rozkazuje i przewodzi, drugie słucha i poddaje się; pierwsza zatem podobna do tego, co boskie, drugie do tego, co śmiertelne. Przystoi bowiem, aby to, co boskie, rządziło i prowadziło, to zaś, co śmiertelne, by dało się prowadzić i słuchało. Ale to co boskie, jest nieśmiertelne, zatem dusza, mając naturę podobną, nie dozna rozkładu (i t. d. 53)

d) Nawet ciało znikome, po ustąpieniu duszy, zachowuje przez czas jakiś dawny kształt swój, a jeśli zabalsamowane, może zachować go długo; niektóre zaś części, n. p. kości, tak są niezniszczalne, że mogłyby trwać zawsze. Czyżby dusza niewidzialna, odchodząca w miejsce czyste, niematerjalne, do Boga dobrego i mądrego miała po rozłączeniu z ciałem, zaraz rozproszyć się i zginąć? 54)

Ostatnia uwaga daje Sokratesowi nową sposobność do wychwalenia życia filozoficznego, które całe na tem polega, aby dobrowolnie zerwawszy wszelki związek z ciałem, nawykać do śmierci. Gdy ta

nareszcie się zjawia, dusza dobrze usposobiona udaje się do tego, co do niej podobne, co boskie, nieśmiertelne, rozumne i niewidzialne, aby z niem przebywać szczęśliwą, wolną od błędów i niedorzeczności, od strachów i dzikich szałów miłosnych i tego rodzaju bied ludzkich. Tam, jak mówią wtajemniczeni, żyć będzie wiecznie z bogami." 55) Ale los zgoła odmienny spotka duszę, która zbyt ściśle z ciałem swojem była zjednoczona i służyła mu, oszołomiona żądzami i rozkoszami. Ona za prawdziwą rzeczywistość uważa tylko to, co cielesne, i dotykalne i widzialne, co można jeść lub wypić lub użyć do chuci miłosnej, a nienawidziła wszystkiego, co dla zmysłów nieprzystępne, jedynie rozumowi się odsłania i przez filozofię poznane być może. Cóż dziwnego, że dusza taka zabiera ze sobą ciężkie brzemię ziemskich przywiązań, a bojąc się świata niewidzialnego, błąka się koło pomników i grobów. Tam pokutuje, dopóki sfolgowawszy dawnemu nałogowi, nie wstąpi napowrót do jakiegoś ciała. Tem się tłumaczy, że dusze obżartuchów, wszeteczników, pijaków przechodzą w pokrewne sobie cielska osłów i podobnych bydląt. 56)

Odmalowawszy z humorem niezwykłym kilka takich metamorfoz, 57) Sokrates na nowo w słowach gorących wychwala szczęście filozofów po śmierci, które dostaje im się w nagrodę

za to, że umiłowawszy prawdę, uwolnili się od ~~za okiełznanie~~ ciała i jego zapędów w życiu doczesnem. 58) Po pięknem
przemówieniu nastało długie milczenie. Mistrz zamyślił się nad tem, co po-
wiedział, a uczniowie podobnież. Korzystajmy z przerwy, aby ocenić argument
trzeci. Na pierwsze wejrzenie siła jego nie wielka, bo polega na samych
prawdopodobieństwach, które nie prowadzą do wniosków pewnych. Może
być dusza podobniejszą do tego, co się nie zmienia; może być więcej pokrewną
temu, co boskie i niezłożone a nie jest wykluczona obawa, że kiedyś przestanie istnieć;
może ona trwać długo a w końcu zginąć. Pewności bezwzględnej nie
ma żadnej, bo między śmiertelnem a nieśmiertelnem odległość niezmie-
rzona, której żadne podobieństwo nie wyrówna. W takim razie
wartość całej argumentacyi dziwnie maleje i nie wydaje się odpo-
wiadać wielkim oczekiwaniom, obudzonym przez zapowiedź cudownych
leków. Ale pozory często zwodzą, zwłaszcza w Platonie. Pomimo attyckiej
niepewności, przybierającej chętnie formę lekkiego powątpiewania, dowód
trzeci jest niezły i przewyższa dwa poprzednie, bo te opierają się
na chwilowych zjawiskach, on zaś na istocie samej duszy. Pierwszy dowód
grę przeciwieństw życia i śmierci, które po kolei z siebie się rodzą,

tłumaczy przez trwałość duszy, będącej ~~która~~ jakoby ich wspólnym podmiotem, ale jaka jest ta dusza i dla czego trwać musi, choć mijają zjawiska życia i śmierci, tego nie mówi. Tak samo dowód drugi posługuje się pewnem zjawiskiem psychologicznem. Ponieważ w pamięci odnajduje się ślad wszystkich idei ~~oglądanych niegdyś~~, musiała dusza niegdyś je poznać; dwa te fakta trzymają się razem. Jeżeli są idee, istnieje dusza od wieków i nadal będzie; jeżeli ich nie ma, także duszy nie było przed tem ~~życiem~~ ani nie będzie po śmierci ~~ciała~~. 59/ Nie słyszymy jednak, dla czego tak być musi ani jaki zachodzi związek wewnętrzny między oglądaniem idei a niezniszczalnością duszy. Zupełnie przeciwnie postępuje dowód trzeci, bo czerpie główną ~~bierze główną~~ siłę swoją z natury duszy, którą mieni być podobną do natury Bóstwa i bytów nadziemskich. Jeżeli ona potrwa po śmierci, to głównie dla tego, że dla pokrewieństwa z ideami ~~prawdopodobnie~~ zniszczoną być nie może. Oczywiście to ~~skoro zbliża~~ tylko prawdopodobieństwo, ale widocznem jest usiłowanie Platona, aby w duszy samej szukać rękojmi nieśmiertelności.

4° Milczenie byłoby potrwało dłużej jeszcze, gdyby dwaj ~~Symmiasz~~ młodzieńcy ~~i Cebes~~ z Teb nie poczęli szeptać między sobą. Sokrates słusznie

domyśla się, że mają niejedną wątpliwość. W istocie każdy z nich ma inną. Symmiasz sądzi, że wszystko, co się rzekło o duszy, dałoby się powiedzieć o harmonii muzykalnej. Ona także jest czemś niewidzialnem, niecielesnem, bardzo pięknem i boskiem a lira ze strunami jest czemś cielesnem, złożonem, ziemskiem, pokrewnem temu, co śmiertelne. Nikt jednak nie śmiałby twierdzić, że po strzaskaniu liry lub zerwaniu strun, harmonia trwać może dalej; dla czegoż miałaby dusza przeżyć rozłączenie swoje z ciałem, gdyby okazało się, że dusza także tylko harmonią jest, wydobywająca się z dobrze nastrojonych składników ciała i t. d. 60)

Cebesa zarzut taki: Można wierzyć, że dusza istniała przed ciałem i przejdzie jeszcze przez nie jedno, ale nie wynika stąd, aby była nieśmiertelną. Mówicie, że trwalsza od ciała i silniejsza. Ale tkacz stary nie jedną zdarł suknię w swem życiu a jednak umierając pozostawia tę, którą zrobił sobie na końcu. ~~Mógłby~~ Możnaby wtedy za pomocą waszego argumentu dowieść, że właściwie nie umarł, lecz gdzieś przebywa, bo przecież silniejszy on i trwalszy od pozostawionej

szaty. Ta nawet może długo jeszcze zachować się cało. Nikt jednak nie da się przekonać takim błahym argumentem, bo wprawdzie człowiek silniejszy od szaty, które nosił, ale to nie przeszkadza, że ostatnia może dłużej potrwać od niego. Tak samo dusza zużyje niejedno ciało, ale porzuciwszy ostatnie, będzie prawdopodobnie tak zmęczona ciągłem odradzaniem się, że zniknie zupełnie.61)

Oba zarzuty zrobiły na obecnych wrażenie nieprzyjemne; zdawało się nawet, że staranne dowody mistrza zostały z gruntu wywrócone. On jednak zachował wesołość i pogodę a rzuciwszy kilka myśli głębokich o mizologii czyli chorobliwem zniechęceniu się do umiejętnego rozumowania,62) zbija zarzut Symmiasza potrójnym argumentem:

a) Jeśli nauczyć się czegoś jest to samo, co przypomnieć sobie rzeczy dawniej poznane (na to zgodził się poprzednio), musiała dusza istnieć przed ciałem, a wtedy nie może być harmonią, bo ta nie istnieje przed instrumentem.63)

b) Harmonia zależna od części instrumentu i zgodnego ich nastroju, i ona będzie harmonią albo nie będzie. Gdyby tedy dusze

była harmonią, nie będzie różnicy między duszą dobrą a złą, rozsądną a nierozsądną i t. p. ~~Powiemy~~ chyba, że cnota ~~jest~~ byłaby harmonią harmonii a złość dysharmonią harmonii. Ale to ~~istnie~~ niepodobna, bo harmonia prawdziwa nie zawiera w sobie ani dysharmonii ani drugiej harmonii; ani też dusza jedna więcej jest duszą od drugiej, lub więcej harmonią. Pozostaje zatem konkluzya, że wszystkie dusze są dobre, rozumne, cnotliwe, jeśli każda jest harmonią swego ciała. To jednak sprzeciwia się doświadczeniu.[64])

c) Dusza rządzi ciałem i nieraz opiera się jego pragnieniom. ~~Nigdy jednak nie~~ Ale czy kiedy słyszano, żeby harmonia brzmiała przeciwnie, niż wymaga nastrój instrumentu lub ~~żeby~~ kierowała jego wibracyami a raczej nie stosowała się do nich? Nie może zatem dusza być harmonią t. j. funkcyą organizmu cielesnego, skoro gromi go, hartuje, poskramia, słowem panuje nad jego funkcyami.[65])

Zarzut Symmiasza, który na chwilę zrobił się rzecznikiem materyalizmu, odparty,[66]) ale pozostaje Cebes. Ten nie przypuszcza, że dusza powstała dopiero z ciałem i jest jego wytworem, wierzy nawet, że istnieje od wieków, ale dla czegoś nie miałaby kiedyś przepaść, znużona długą wędrówką po przez ciała doczesne. Wszakże człowiek, zużywszy

mnóstwo szat, umiera w końcu, pozostawiwszy ostatnią, którą miał na sobie w chwili zgonu. Odpowiedzią na te obawy jest dowód piąty, ostatni.

5° Że dowód ten ma znaczenie wyjątkowe, widać z długich przygotowań. Sokrates powtórzywszy dokładnie zarzut Cebesa, zamyślił się głęboko, potém opowiada dzieje swego rozwoju filozoficznego. Szukał przyczyny wszech rzeczy najprzód u fizyków jońskich, ale nie znalazłszy jej, z wielkiém oczekiwaniem zabrał się do książki Anaxagorasa. Gdy ani ta go nie zadowolniła, postanowił, zamiast w zjawiskach przyrody, szukać bytu prawdziwego za pomocą myślenia, zwracając się do badania pojęć ogólnych (εἰς τοὺς λόγους).[67] Jeśli jest jakaś piękność bezwzględna, jakaś dobroć i wielkość, istniejące w sobie i dla siebie, muszą przymioty doczesnych rzeczy, pochodzić od owych bytów wieczystych, niewidzialnych, niezmiennych. Każda jednostka piękna będzie piękną przez udział w piękności odwiecznej; będzie naśladowała ideę, która zawsze na ten sam sposób jest samem pięknem.[68] I zamieniwszy się zupełnie w Platona, okazuje Sokrates na licznych przykładach, jak każda rzecz doczesna jest taką, jaka jest, jedynie przez udział w jednej lub kilku ideach.[69]

Jednakże przez udział w ideach jednostki nie koniecznie zostają nieśmiertelnemi; one powstają i giną, pomimo ideą, która w nich się przejawia. One mogą na przemiany być wielkie lub małe, ciepłe lub zimne, mogą rozpaść się nawet, a niezmienna idea, nietknięta ich losami, bez żalu je porzuca i bez trudu. Jednostkowe zjawiska wtedy giną. Śnieg topnieje, gdy z niego ustępuje idea zimna;[70] Dla czego człowiek nie miałby znikać podobnież, gdy z niego życie uchodzi? Dusza jest jednostką i jako taka mogłaby uczestniczyć w ideach przeróżnych, nie tylko w idei życia, lecz i jej przeciwieństwie, w śmierci. Dla czego nie miałaby doświadczyć tego samego losu, który oczekuje resztę doczesnych osobników? Wobec tej trudności doprawdy nie małej, ucieka się Platon do przypuszczenia, że niektóre rzeczy nigdy nie mogą rozłączyć się z ideą swoją, bo są zbyt ściśle z nią powiązane[71] Liczba trzy n.p. zawsze pozostaje nieparzystą i raczej zginie, niżeli da przystęp parzystości.[72] Do takich jestestw uprzywilejowanych podobno dusza należy, bo na wskroś życiem jest i wszędzie je wnosi, przeto nie może go utracić ani przyjąć w siebie śmierci.[73]

Jest jednak pewna różnica między duszą a resztą zjawisk, które, jak ona, są nierozwiązalnie skojarzone z jakąś ideą. Śnieg, ogień, liczba trzy i febra (więcej przykładów Platon nie podaje), nie mogą nigdy być bez idei zimna, ciepła, parzystości, choroby, bo odłączone od nich zaraz giną; dusza zaś, gdy się spotyka z przeciwieństwem swojem t. j. ze śmiercią, nie ginie, lecz ustępuje. Dlaczego? Bo jej istota wewnętrzna jest nieśmiertelna i wieczna.[74] „Zatem sądzę, kończy Sokrates długie wywody, że za powszechną zgodą, Bóstwo przynajmniej i sama idea życia i jeśli jeszcze co jest nieśmiertelnego, nigdy nie zginą!" — Cebes: „Świadczę się Jowiszem, że na to zgodzą się doprawdy wszyscy ludzie, a najbardziej bogowie!" — Sokr: „Jeżeli zaś to co nieśmiertelne, ani zniszczonem być nie może, jakże dusza, będąca nieśmiertelną, nie miałaby być wolną od zguby?" — Cebes: „Konieczne!" — Sokr: „Gdy więc śmierć przyjdzie na człowieka, słuszna jest, aby to, co w nim śmiertelne jest, umierało, co zaś nieśmiertelne i nie podpadające zniszczeniu, aby uchodziło całe, nienaruszone,

i ustępowało przed śmiercią." Cebes: „Tak się zdaje!" Sokr.: „Zatem, jeśli co nieśmiertelnego, co nie podlega zniszczeniu, będzie nim dusza i zaprawdę dusze nasze będą istniały na drugim świecie." 75)

Cebes i Symmiasz przyjmują dowodzenie, choć drugi z pewnem zastrzeżeniem. Dyskussya zamknięta a Sokrates w sposób nader fantastyczny, zaczyna teraz rozwodzić się nad jakimś urojonym kształtem ziemi i dalszemi przygodami duszy po śmierci. 76) Pomijam te dziwactwa, nie mające bliższego związku z psychologią, aby zastanowić się przez chwilę nad siłą przekonywającą dowodu piątego. Starożytni nie mało go podziwiali, zwłaszcza Platończycy, ale nie brakło przeciwników podnoszących słusznie zarzuty nieraz bardzo ostre. 77) W średnich wiekach wcale go nie używano, a jeżeli w czasach Odrodzenia kult niepomierny dla greckiego mędrca kazał zapominać o jego niedostatkach, dzisiaj nawet najżyczliwsi sędziowie, jak Bonghi, zmuszeni są wyznać, że wszystkie dowody, zatem i piąty, tyle tylko wykazują, że będzie zawsze istniała jakaś dusza ogólna, ale nie dają dostatecznej pewności, że potrwają także dusze osobiste. Tych nieśmiertelność opiera się na podaniach religijnych i moralnem przeświad-

, bo musiałyby przez rozstrój ciała (innego sposobu nie ma) wywołać w niej jedną z owych chorób. Czyż jednak kto słyszał, żeby rozkład ciała, robił duszę niesprawiedliwszą i t. d.?

Zatem ani potęga zewnętrzna żadna ani wewnętrzne niedołęstwo nie mogą duszy pozbawić życia.[89]

Dowód ten bardzo ułomny, bo przypuszcza wiele rzeczy, jako pewne, które bynajmniej pewnemi nie są, n. p. że nigdy złoczyńca żaden nie umarł od zgryzot sumienia. Tej choroby najgorszej, Platon nie wymienia i dla tego zostawia szerokie pole wątpliwościom. Ale pomimo niedokładnego dowodu chodziło mu o wykazanie nieśmiertelności osobistej, jak pokazuje wniosek ostatni: „Na Jowisza, widocznie niesprawiedliwość nie byłaby złem okropnem, gdyby zadawałaby śmierć tym, którzy jej dają przystęp do siebie. Byłaby bowiem uwolnieniem od nieszczęść." [90] Zupełnie taką samą konkluzyę poznaliśmy co dopiero w Fedonie, a byłaby doprawdy pozbawioną sensu, gdyby Platon nie wierzył w nieśmiertelność osobistą.[91]

Zaraz potem Sokrates tak dalej ciągnie: Skoro przyjęliśmy za

pewnik niewątpliwy, że każda rzecz jest nieśmiertelna, która ani przez własne złe, ani przez cudze zniszczoną być nie może, wynika, że „te same dusze zawsze będą, bo nie może ich być ani mniej, skoro żadna nie ginie, ani też więcej; rozumiesz bowiem, że gdyby którykolwiek z nieśmiertelnych bytów zwiększał się, wzrastałby z tego, co śmiertelne jest, a wtedy wszystko, co śmiertelne, w końcu przeszłoby w nieśmiertelne." 92) Dowód ten samo opiera się na tem samem prawie przeciwieństw, co pierwszy w Fedonie, tylko z innego punktu widzenia przeprowadzony. W Fedonie podnosi Sokrates, że ustałoby z czasem wszelkie życie, gdyby dusze ginęły, panowałaby śmierć jedna; tutaj zniknęłaby śmierć, gdyby dusz przybywało, bo w końcu byłoby wszystko nieśmiertelne. Jedno i drugie nie da się pogodzić z prawem alternatywy, które opiewa, że te same dusze wchodzą do ciał i wychodzą, czyli pozornie rodzą się i umierają. Na uwagę zasługuje stanowczość, z którą filozof oświadcza się przeciw wszelkiemu unicestwieniu indywidualności; te same dusze, jak zresztą żąda metempsychoza, zawsze będą przechodziły koleje szczęśliwe lub nieszczęśliwe.

I jak gdyby trudno mu było rozstać się z ideą nieśmiertelności, Sokrates raz jeszcze do niej wraca w Rzeczypospolitej.[93] Przypomniawszy, że dusza tylko wtedy będzie prawdziwie nieśmiertelną, jeżli także jest pojedyncza lub przynajmniej tak misternie złożoną, że nic jej związku rozerwać nie potrafi, oświadcza, że obecne rozprawy i dawniejsze[94] aż nadto wystarczają do uzasadnienia tej wiary pocieszającej. Jednakże w życiu doczesnem wewnętrznej istoty duszy nigdy nie zgłębimy ani nie poznamy całej jej zacności, bo jest zanieczyszczona obecnością ciała, oszpecona chorobami i uczuciami, podobna do Glaukosa morskiego, którego rysów boskich także rozpoznać nie można wśród muszli, traw i kamieni, któremi okryty. Ponieważ dostatecznie objaśniłem wyżej[95] ten ustęp przeciwny, przytoczę tylko konkluzyę, że dusza spokrewniona z bóstwem nieśmiertelnem, jak świadczy jej miłość mądrości. Prawdziwego dowodu tutaj nie mamy, tylko rozumowanie za pomocą analogii, że dusza podobną być musi do tego, co boskie, ponieważ je kocha i do niego się wyrywa. Ale trwanie bóstwa nie zna końca ni zguby, wolno przeto rokować to samo i duszy. Jeżeli trzy dowodzenia w Rzeczypospolitej nie dodały prawie

nic nowego do argumentów Fedona a nawet mniej dokładnie, bo tylko mimochodem, sprawę roztrząsając, są one jednak ważnym świadectwem, że Platon w pełnej sile swego filozofowania, nie tylko nie porzucił wiary w nieśmiertelność, lecz ciągle ją uważał niezbędną, za podstawę niewzruszoną swojej etyki społecznej.

Pozostaje dowód, okazały z Fedrosa, którego rozbiór wspaniały, umyślnie zachowałem do tej chwili,[26] aby wszystko było razem ku wygodzie czytelnika, co Platon wypowiedział o dogmacie nieśmiertelności. Takie jego brzmienie dosłowne:

„Dusza każda nieśmiertelna, bo co zawsze się porusza, nieśmiertelne jest, a co inną rzecz porusza i przez nią poruszanem bywa, żyć przestaje, gdy jego ruch się kończy. Tylko to, co samo się porusza, ponieważ opuścić siebie nie może, nigdy nie przestaje być w ruchu, a nawet dla wszelkich innych rzeczy poruszanych, źródłem jest i początkiem ruchu. Początek zaś nie poczyna się, bo wszystko, co powstaje, musi powstać z początku, on zaś z niczego. Gdyby bowiem powstawał z czegoś, nie byłby od początku. Skoro

zaś nie poczęty, musi także być niezniszczalny, bo gdyby początek
zginął, ani ~~[illegible]~~ sam nigdyby z niczego nie powstał ani nic inszego z niego,
jeśli wszystko powstać ma z początku. Tak więc początkiem ruchu
jest, co samo się porusza, to zaś ani zginąć ani powstać nie może,
inaczej całe niebo i wszelkie rodzenie zapadłoby się i zatrzymało a
nie miałoby zgoła, skądby w ruch się wprawiło. Gdy zaś okazało się, że
co samo się porusza, nieśmiertelne jest, nie narazi się na wstyd,
gdykto ~~ta~~ ~~będzie mienił~~ powie, że to właśnie jest istotą i pojęciem duszy. Każde bowiem ciało,
któremu zewnątrz ruch przybywa, bez duszy jest a co wewnątrz
i od siebie samego ruch ma, duszę posiada, bo taka jest istota
duszy. Jeżeli zaś tak rzecz się ma, że to, co samo się porusza,
niczem innem nie jest, tylko duszą, musi dusza koniecznie i nie-
poczęta być i nieśmiertelną." 97)

Dowód miał u starożytnych ogromne powodzenie. Cyceron
w nim rozkoszował się i dwa razy przełożył ~~po mistrzowsku~~ stylem ozdobnym 98)
Komu by nie podobała się myśl jasna i prawdziwa, że dusza jest
dla ciała pierwiastkiem ruchu, siłą i życia? Wszystkie umysły

wznioślejsze gotowe zgodzić się na taką malowniczą, choć niezbyt ścisłą definicyę, byleby nie wyciągano z niej wniosków dowolnych. Takiem jest n. p. twierdzenie Platona, że samoruch nigdy się nie zaczął czyli że jest odwieczny. Ale czy to wynika z pojęcia samoruchu? Oczywiście nie, on mógł powstać z innego ruchu, bo nie byłby już samoruchem, ale pytam dla czego nie mogłaby go zrodzić lub stworzyć jakaś przyczyna, która sama ruchem nie jest? Wszak dusze zwierzęce w Fedonie nie są odwieczne, bo nigdy nie „oglądały prawdy" a jednak obdarzone samoruchem, skoro żyją i poruszają ciałami!

Jeżeli zaś pojęcie samoruchu nie koniecznie wyklucza możności jakiegoś początku, upada dowód cały, zbudowany na tym wniosku niczem nie uzasadnionym. Potem jest zadziwiającem, że w Fedonie nigdzie nie spotykamy się z samoruchem, choć ciągle o nim mowa. Idee go nie znają, bo są nieruchome, a dusze ludzkie i boskie mają go tyle, ile napawają się widokiem idei. To ich pokarm, bez którego żyć nie mogą; tracą bowiem skrzydła i spadają. Ale to fatalne dla dowodu samego, bo jeżeli dusza bierze swoją możność ruchu nie z siebie, lecz z jakiejś siły zewnętrznej, będzie ruch jej pożyczony tylko

ż

zależny od warunków, bez których działać nie może. Czy to jeszcze „samoruch"? W każdym razie odbiegliśmy daleko od pierwotnego pojęcia i ~~otrzy~~ zamiast niego znajdujemy jakiś samoruch względny, warunkowy, który prawdopodobnie kiedyś się zaczął. Ale cóż się stanie wtedy z dowodem wspaniałym, którego osią jest twierdzenie, że samoruch nigdy nie mógł się zacząć? Czytelnik bezstronny powie, że samoruch psychiczny nie dowodzi preexystencyi dusz ani ich wiecznego trwania i że całą argumentacyę ~~należy~~ uważać

należy za błędną. Zresztą, że prawie wszyscy dawniejsi filozofowie jońscy przyjmowali ruch jakiś ogólny kosmiczny, od wieków trwający i odnawiający się ciągle, źródło życia dla wszystkich jednostek (a odrzucali nieśmiertelność osobistą. Wił mniemanie) mimo to, świat obecny i rzeczy na nim (kiedyś zginąć muszą, a wszystkie dusze, boskie i ludzkie, tegoż doznają losu.[99])

W czem tedy zasługa i pewna oryginalność Platona? Oto dawną hipotezę jakiegoś powszechnego samoruchu, (świata ożywiającego, doczesnego, zastosował do każdej duszy poszczególnej. Zapewne wierzono w nieśmiertelność i metempsychozę w tajemnicach orfeuszowych, ale nie popierano tej wiary jasnemi argumentami filozoficznemi. Tych po części dostarczył Platonowi jego mistrz niezrównany, a choć (Xenofont zachował je w formie niedbałej, (pozostawiając wiele do życzenia,[100]) można logiczne ich powiązanie bez wielkiego trudu odtworzyć. Jeden z tw. argument (Sokratesa schodzi się blisko z rozumowaniem, w (Fedrosie. Wiadomo, że stary Cyrus, dający synom przed śmiercią nie tylko mądre rady polityczne, lecz także filozoficzne dowody (nieśmiertelności duszy, ma według intencyi autora być (wizerunkiem umierającego Sokratesa. Otóż

między innemi tę myśl także rzuca, że dusza nie może zginąć razem z ciałem, ponieważ dawała mu życie.[1] Jak Sokrates myśl tę uzasadniał, nie wiemy, ale z pamiętników Xenofonta widać, że dużo i często zastanawiał się nad stosunkiem duszy do ciała, a na pytanie: co jest dusza? odpowiadał: dawczyni życia! Z tego wyprowadzał wniosek dalszy, że musi być nieśmiertelna.[2] A to także zdawało się jemu być niewątpliwem, że ona jest źródłem ruchu dla ciała, gdyż przyrównywa ją do pani niewidzialnej, która do woli rządzi i kieruje ciałem, jak Bóstwo wszechświatem, sama będąc pochodzenia boskiego i natury boskiej.[3] Nazwawszy ją przeto samoruchem, Platon dobrze oddał myśl swego nauczyciela, szukającego w każdej rzeczy przedewszystkiem jej istoty dobrze określonej, a definicyę tę widocznie miał za bardzo trafną, skoro w późniejszej starości zastósował ją do Bóstwa przedświatowego, z którego wszelki ruch płynie, ziemski i niebieski.[4] Wtedy także zjawił się na nowo ~~znowu~~ dowód dawny z Fedrosa, ale w formie poprawnej i z innem przeznaczeniem.

~~Rotan ... w Prawach ... niedowiarków, przedrą... istnienia bogów[2] Ponieważ ... wyprowadzając wszechświat z jakiegoś~~

Przy ocenianiu dowodu tego, którym tyle zajmowano się jeszcze w ostatnich czasach, nie należy zapominać o wpływach myśli eleackiej. Nie tylko filozofia jońska i dialektyka Sokratesa, choć każda w innej mierze, złożyły się na definicyę samoruchu, lecz także poważny i dogmatyczny poemat Parmenidesa. Wspomniałem, że jego początek naśladowany w micie o wyprawie bogów i dusz ludzkich do krainy idei.5/ Ale także dowód przed mitem pokazuje ślady argumentacyi parmenidesowej. Już samo jego umieszczenie słusznie zadziwia, bo nie wiąże się ani z tem, co poprzedza ani z tem, co następuje. Sokrates ma wykazać, że szał miłosny od bogów pochodzi; zamiast tego nagle, ex abrupto, jak mówią, dowodzi, że dusza każda jest nieśmiertelna. Gdy dowód skończony, zaczyna się mit o życiu przedziemskiem i upadku duszy, czemu jednak sam dowód nie tylko nie daje żadnej podpory, lecz poniekąd jest przeciwny, jak przedtem wspomniałem. Robi doprawdy wrażenie pięknej kolumny, przyczepionej do gmachu, ale która nic nie dźwiga a jego obecność tłumaczy się chyba tem, że Platon chciał skorzystać z okazyi, aby uzasadnić filozoficznie drogą mu wiarę w preexystencyę dusz, znając zaś

wspaniałą argumentacyę Parmenidesa (o nieśmiertelności bytu, naśladować ją w głównych punktach. Jak u tego bogini zaczyna od dogmatu (że byt jest a niebyt nie jest), tak Sokrates, zwykle indukcyjnym sposobem ostrożnie posuwający się od szczegółów do ogólnej definicyi, tym razem uroczyście zapewnia: „Dusza każda nieśmiertelna i t. d." A jak bogini utrzymuje, że byt zawsze jest, bo znikąd powstać nie może, tak Sokrates każe samoruchowi zawsze być w ruchu, bo jest bez początku i t. d. Bogini dowodzi, że byt ani się nie rodzi ani nie ginie (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον), bo jest bez początku i bez końca (ἄναρχον, ἄπαυστον); nie pochodzi ani z bytu ani z niebytu i t. d. Podobnie Sokrates rozumuje, że początek z niczego nie powstaje, bo jest początkiem, dlatego także zginąć nie może i t. d. 6) Oczywiście Platon, gdy naśladuje, robi to genialnie; dlatego nie zapomina nigdy, że Parmenides prawi o nieruchomym bycie, on o samoruchu, ale cel mają wspólny obaj pisarze, bo jeden chce okazać, że byt, drugi, że samoruch, nie mogą mieć początku ani końca. Jeżeli dowód platoński, pomimo formy przejściowej, robi na czytelniku mniejsze wrażenie, od parmenidesowego, to nie dlatego

śmiertelników. Wracają oni na ziemię w różnych odstępach, wedle wymagań ich natury, jedni prędzej, inni później. 31) Ile to rozumniej i sprawiedliwiej od dziesięciu owych wieków, które w Fedrosie każda dusza musi odbyć po pierwszym upadku w niebie! Że to niesprawiedliwie, dostrzegł Platon, skoro dla filozofów uważa trzy przeprawy za dostateczne. Ale większość olbrzymia ma ich dziesięć przed sobą; każdy człowiek, nie mający powołania filozoficznego, przebywa dziesięć tysięcy lat na wygnaniu, bez względu na to, czy porządnie żyje czy nieuczciwie. Trudno w tem dopatrzeć się jakiegoś zerwania z ciasnemi pojęciami ziemskiej chronologii. Powiemy przeciwnie, że w Fedrosie trzyma się Platon niewolniczo chronologii starych mistyków, w Fedonie ją poprawia, uwzględniając zasługi i indywidualne potrzeby a co do tej kwestyi właśnie, zgadza się z późniejszemi dialogami, n.p. z Timeuszem, gdzie duszom wybranym zaraz po pierwszej śmierci ciała mają zapewniony powrót na gwiazdy, inne zaś póty muszą odradzać się, dopóki nie osięgną przeznaczonej im doskonałości. 32)

Wszystkie te względy przemawiają za datą późniejszą Fedona, najbardziej zaś jego teorya ideologiczna, która niewątpliwie jest doskonalszą i w szczegółach więcej wykończoną od pierwotnego zarysu,

umieszczonego w Fedrosie. Wynika to z porównania licznych ustępów, które w obu dialogach zajmują się już to sposobem badania prawdy, już to formą i treścią naszych czynności umysłowych, oraz tem wszystkiem, co w piątym i czwartym wieku przed Chr. aż do reformy Arystotelesa, oznaczano nazwą dialektyki. Do niej teraz przejść nam wypada, a zaczynamy od krótkiego wykładu jej metody i zasad. Będzie to naturalnem dopełnieniem platońskiej psychologii a zarazem ułatwi nam zrozumienie szeregu dialogów, prawie wyłącznie sztuce tej poświęconych.

7. Dialektyka.

Etymologia wyrazu znana jest a historya bardzo ciekawa. Rozmawiano zawsze, ale rozmowa umiejętna nie jest dawniejszą od wieku Peryklesa. Gieniusz grecki wtedy, razem z dramatem, stworzył i dialog. W sztukach Eurypidesa jest on już delikatnym przyrządem, którym udzielają sobie bohaterowie na wzajem wszelkiego rodzaju wątpliwości metafizyczne. Toteż nie rozmawiają oni aby posunąć naprzód akcyę, lecz dla przyjemności rozprawiania. Czuć w powietrzu Sofistów; słychać zewsząd dyskussye ich uczniów starszych i młodszych. Sofistom zaś dostała się dialektyka od Eleatów, niezrównanych szermierzy. Zapewne i przed nimi często dyskutowali

filozofowie, każdy z uczniami swymi, o prawdach fizykalnych lub matematycznych; rzucali nieraz mimochodem, jak Heraklit, jakąś regułę logiczną lub zbijali zdanie im przeciwne, ale sztuką świadomą, umiejętną stała się dialektyka dopiero w rękach Zenona, gdy ku skuteczniejszej obronie systemu parmenidesowego,[33] począł dowodzić, że każda teorya przeciwna błędną być musi, ponieważ zawiera w sobie sprzeczności. Odkrywać kontradykcye w obcej hipotezie a swojej okazać wolną od nich, miało być celem dialektyki, wzniosłym i świetnym. Na to jednak potrzeba było, aby każdy wierzył w hipotezę własną. Ale wkrótce przekonano się, że to niewygodnie, nawet niebezpiecznie, i tak stało się, że dla względów praktycznych zaczęto używać dialektyki na kształt broni obosiecznej zarówno do bronienia, jak do zbijania każdego zdania, nawet własnego, wedle potrzeby chwili, byleby dogadzać zmiennym zachciankom słuchaczy. Zenon głosił, że prawo przeciwieństw jest kryteryum niewątpliwem bytu i prawdy,[34] Sofiści je odrzucili, jako niezgodne z ciągle zmieniającą się rzeczywistością a tak odjęli dialektyce nietylko możność tłumaczenia czegokolwiek, lecz nawet zbijania. Każde zdanie mogło być prawdziwem, każde fałszywem a wykazywanie sprzeczności stawało się igraszką słów, której nikt nie brał na serjo, krom tego, który wygrał z niej zyski.

Okazała się potrzebna reforma, jeżeli wiedza ludzka nie

 Okazała się potrzebna reforma, jeżeli wiedza ludzka nie =

miała przepaść w chaosie powątpiewań. Reformy dokonał Sokrates, prze-
robiwszy zmarnowaną przez Sofistów broń w nowy, poważny rynsztunek.
Szukania sprzeczności w obcych zdaniach nie zaniechał
ale obrał stanowisko bezstronne. Zenon był z góry przekonany, że
Parmenides posiadł całą prawdę, a wszystkie poglądy przeciwne są,
błędne, być muszą. Sokrates zaś nie przystępuje do dyskusyi
z gotowym systemem, lecz przyjmuje z ironią pobłażliwą każde zdanie
jako równouprawnione, dopóki nie odkryją w niem sprzeczności
utajonych. Sam pomaga ich szukać, zadając pytania a sztukę tę
tak udoskonalił, że od niego sokratesową została przezwaną.
Jednakże na tem nie poprzestał. Wystarczało Zenowi zbijać
zdania przeciwne, bo torował tem drogę systemowi mistrza, ale
Sokrates nie narzucał nikomu mądrości, lecz pomagał ją zna-
leźć a do tego potrzeba było czegoś więcej, oprócz wywrócenia zdań
przeciwnych. Oczyściwszy umysły żądne wiedzy od błędów i przesą-
dów, prowadził je drogą indukcyi do zbadania istoty rzeczy, któ-
rą następnie utrwalano w doskonałej definicyi. Metodę tę wielki
uczeń Sokratesa uzupełnił ścisłą dedukcyą, wzbogacił zasto-
sowaniem do problemów, których mistrz nie lubił dotykać, ale pomimo
formy ulepszonej Sokrates pozostał twórcą jej i rodzicem. Słusznie

też przewodniczy rozprawom w większej części dialogów.

a. Metoda dialektyczna.[35]

Ponieważ wspólne szukanie prawdy odbywa się zawsze za pomocą rozmowy, a ta najczęściej, zwłaszcza między nauczycielem a uczniem przybiera formę pytań i odpowiedzi, będzie dialektyka przedewszystkiem sztuka zadawania pytań. Władali nią już Eleaci[36] a Sokrates przewyższył wszystkich. Uczniowie jego pozostali wierni tej tradycji i pisali dialogi; Arystoteles określa dialektykę jako „umiejętność pytającą."[37] Tak samo rozumieli ją Stoicy[38] a Platon nie stanowi wyjątku. „Wszak dialektykiem, mówi u niego Sokrates, nazywasz tego, który umie pytać i odpowiadać?"[39] Że bardzo cenił tę definicję, widać stąd, że badanie za pomocą pytań i odpowiedzi przekłada nad pisane rozprawy, bo te na kształt obrazów, choć wydają się być żywe, milczą uroczyście, gdy je o co zapytasz.[40] A w Rzeczypospolitej każe wychowanie młodzieży uzupełnić dialektyką, ażeby potrafiła umiejętnie pytać się i odpowiadać.[41] Tak mu przyrosła do serca ta sztuka, że nawet samotnego myślenia nie pojmował inaczej, jak w formie dialogu. — „Czy nazy-

wasz myśleniem to samo, co ja? – Co tedy tak nazywasz? – Mowę, którą dusza miewa sama do siebie o rzeczach, nad któremi zastanawia się. Chociaż jestem człowiekiem, który nic nie wie, objaśniam to w ten sposób: Zdaje mi się, że dusza, gdy myśli, nie robi nic innego, jeno rozmawia, pytając siebie i odpowiadając sobie, twierdząc i przecząc." – 42)

Tak Sokrates do Teeteta. Musiał Platon całą duszą pokochać tę metodę, gdy nawet ciche, ukryte, jemu tylko wiadome rozmyślanie porównywa z szeregiem pytań i odpowiedzi. Cóż dziwnego, że uważał jedne i drugie za cechy niezbędne dialektyki! Jednakże określenie to popularne, zbyt szerokie, nie wystarczało dla potrzeb szkoły, bo nie wyraża, czem właściwie zajmuje się ta sztuka. To też obok niego spotykamy się z definicyą ściślejszą. Według Sokratesa dialektyka bada, czem każda rzecz jest a według Platona usiłuje pojąć istotę każdej rzeczy. 43) Zdanie to samo, wyrażone prawie w tych samych słowach. Na pytanie Protarcha, czem jest dialektyka, oświadcza Sokrates, że to umiejętność, która zajmuje się tem, co jest rzeczywiście zawsze na ten sam sposób. (Phileb. p. 58 a). Zapewne ontologicznie różnili się Sokrates i Platon w określaniu tego, co jest, ale logicznie ich definicye zgadzają się zupełnie. Jeżeli u Xenofonta Sokrates rozprawia o tem, co jest sprawiedliwe lub pobożne, rozumie on, że sprawiedliwość lub pobożność,

której pojęcia szuka, jest zawsze jedną i tą samą rzeczą. Mogą być różne jej objawy, ale istota wewnętrzna pozostaje ta sama. Wytropieniem zaś i niejako upolowaniem tego, co zawsze jest, zajmuje się dialektyka, jak pięknie Platon powiada.[44])

Ale praca taka długa i mozolna nie może udać się bez posługiwania się metodą umiejętną i wypróbowaną. Poznaliśmy ją przy rozbiorze Fedrosa,[45]) ale trzeba do niej powrócić na chwilę i wyjaśnić kilka szczegółów, źle przedstawionych u niektórych historyków. Wedle Platona składa się ona z dwóch czynności o kierunku przeciwnym, ale temu służących celowi. Pierwszą tak opisuje: „Zebrać i sprowadzić do jednej idei wiele tu i owdzie rozrzuconych rzeczy, ażeby przez określanie każdej stało się widocznem, o czem się zawsze chce wykładać."[46]) Jest to postępowanie indukcyjne, posuwające się od szczegółów do pojęcia ogólnego, od jednostek do rodzaju im wspólnego. Postępowanie to nazywa się w Fedrosie zbieraniem (ξυνδιερεῖσθαι) lub też zebraniem (συναγωγή). Celem jego określenie (ὁρίζεσθαι).

Można także zacząć od ogólnego pojęcia i podzielić je na szczegóły w niem zawarte, można od rodzaju wyższego schodzić do niższych, pod nim się mieszczących. Gdy zapytuje Fedros o czynności drugiej, Sokrates odpowiada, że należy umieć podzielić rzecz na rodzaje

(κατ' εἴδη), bacząc, aby to były członki naturalne, a bynajmniej nie naśladując kucharza niezgrabnego, który zamiast rozcinać umiejętnie, tnie części ciała.[47] Objaśnia to Sokrates rozbiorem krytycznym dwóch mów co dopiero wygłoszonych.[48] Jak w ciele ludzkiem członki podwójne leżą symetrycznie obok siebie, jedne po prawej, drugie po lewej stronie a nazwę mają wspólną, tak obie mowy wyszły od jednego i tak samo nazywającego się pojęcia, od pragnienia. Ale pragnienie jest podwójne, bezrozumne i rozumne. Pierwsza mowa wzięła bezrozumne, niejako po lewej stronie leżące i dzieląc je na różne gatunki, doszła do tego, że miłość jest pożądliwością pięknych ciał. Tej „lewej" miłości ona słusznie złorzeczyła; Za to mowa druga obrała pragnienie dobre, leżące po prawej stronie. Tu spotkaliśmy się z pojęciem szału, podzielili go na przyrodzony, mający przyczynę biologiczną i nadprzyrodzony, zesłany przez bogów. Ten znowu, według swoich objawów, okazał się czworakim a jednym z jego gatunków jest miłość w znaczeniu dobrem, filozoficzna. „Takich podziałów i połączeń, dodaje Sokrates, jestem lubownikiem, żebym umiał mówić i myśleć."[49] W końcu oświadcza, że w braku lepszego słowa nazywa dialektykami tych właśnie, który potrafią zrozumieć przyrodzoną jedność i wielość[50] czyli, jak mówią logicy, z równą łatwością oznaczyć i cechy istotne pojęcia

i jego objętości".

Niewątpliwie ta definicya, pełniejsza od poprzednich, jest i ściślejsza, ale niesłusznie ją przeceniano. Ponieważ zawiera niejako w zarodku dzisiejsze dwie metody badań naukowych najważniejsze, bo zbieranie szczegółów pod wspólnem pojęciem przypomina mniej więcej nasze postępowanie indukcyjne, i połączone z niem badanie abstrakcyjne i analityczne, t. j. dzielenie pojęć na gatunki niższe i ciaśniejsze podobna jest do naszej dedukcyi, determinacyi i syntezy, przeto usiłowano wywyższyć dialektykę Platona ze szkoły sokratesowej a Fedrosie jakoby dialog dojrzalszy przeciwstawić dialogom niby to zatem wcześniejszym, mniej dojrzałym, n. p. Biesiadzie, Fedonowi, nawet Rzeczypospolitej. Zwykle oględny Zeller rzecz tak wykłada, jakoby część indukcyjną dialektyki, którą nazywa „tworzeniem pojęć" (die Begriffsbildung) odziedziczył Platon po swoim nauczycielu, ale ją umiejętniej stosował, część zaś dedukcyjną czyli „dzielenie" sam utworzył. Skąd może czytelnikowi zdawać się, że Sokrates wcale jej nie znał ani używał. 51) Dawniej już utrzymywali coś podobnego Brandis, Heyder, Schwegler i kilku innych. 52) Lutosławski, który lubuje się w skrajnych wnioskach, jeszcze dalej od nich poszedł, twierdząc, że w Fedrosie dialektyka ma samo znaczenie, co (w niej) w późniejszych dialogach, n. p. Sofiście, i jest „dzieleniem pojęć", gdy w Rzeczy-

pospolitej była tylko wiedza tego, co dobre.[53]) To już wygląda trochę na żart, bo jeśli gdzie, to w Rzeczypospolitej, znajdują się częste przykłady dzielenia pojęć. Wszystkie zresztą te wnioski upadają wobec faktu, że Platon, choć każdą metodę opisuje z osobna, uważa obie za również potrzebne i (dla tego w jednem potoczystym zdaniu jako wspólny ich cel „poznanie przyrodzonej jedności i wielości" t. j. zrozumienie, jak szczegóły z natury swojej schodzą się w jedność pojęcia a pojęcie znowu rozchodzi się na podrzędne gatunki. Słusznie Łukasz w krótkiem tem zdaniu Fedrosie znalazł streszczone wszystkie reguły dialektyki platońskiej.[54]) W istocie obie drogi prowadzą do utworzenia definicyi a czy wedle wymagań przedmiotu postępuje się pierwszą, czy drugą czy nawet dla osiągnięcia pewniejszego skutku najprzód pierwszą, potem drugą, (, wynikiem najbliższym zawsze definicya czyli określenie tego, czem rzecz każda jest.[55])

Niesłusznie zatem Zeller, Ueberweg i wielu innych przyjmują jako główne części dialektyki platońskiej tworzenie i dzielenie pojęć, bo obie drogi, choć w odwrotnym kierunku, prowadzą do określenia czyli definicyi. Platon nie stawia definicyi równolegle z podziałem, bo najczęściej pierwsza jest owocem drugiego, lecz mówi o zbieraniu (συναγωγή) szczegółów pod jednem pojęciem i dzieleniu (διαίρεσις)

pojęcia na gatunki podrzędne, jako o dwóch sposobach określenia (ὁρισμοί) tego, co jest istotą rzeczy. Nie przeczę, że terminologia jego (prawie zawsze) jest chwiejna,[56]) że obie funkcye, zbierania i rozbierania, zataczają nie tylko określanie pojęć, lecz oprócz tego jeszcze kilka innych zadań; że nareszcie definicye mogą czasem innemi środkami być utworzone, ale nie mniej pozostaje prawdą, że obie formułki w Fedrosie razem połączone nie oznaczają nic innego, jak określenie pojęć, czyli to, co robił Sokrates przez życie całe i za przednią czynność dialektyki uważał. Mamy na to świadectwo Arystotelesa i Xenofonta. Pierwszy chwali go, że dał początek rozumowaniom indukcyjnym i ogólnym definicyom,[57]) drugi, że wszystko definiował i że o wszystkiem rozprawiał według rodzajów.[58]) Oba świadectwa wyrażają zupełnie to samo, co słowa Platona w Fedrosie. Arystoteles przez indukcyę (ἐπαγωγή) rozumie sprowadzanie szczegółów do jednego pojęcia ogólnego, czem jest właśnie platońskie „zbieranie w jedno" (συναγωγή) a przez definicyę prawidłową (διαιρέσις) podział rodzaju na zawarte w nim gatunki.[59]) Przypisując tedy Sokratesowi zasługę trafnych definicyj, których przed nim nie było w nauce, oczywiście powiedzieć, że umiał dzielić pojęcie każde na niższe, pod niem się mieszczące. Bez tej operacyi żadna definicya naukowa do skutku nie dochodzi.[60])

Arystoteles tylko pokrótce i mimochodem wspomina o dialektyce Sokratesa, ażeby wytłumaczyć powstanie ideologji platońskiej. Ale Xenofont licznemi przykładami objaśnia ją, które nie zostawiają żadnej wątpliwości co do prawdziwego jej znaczenia. Co rozumiał przez „rozprawianie według rodzajów" lub jak najnowszy tłumacz Xenofonta przekłada: „rozróżnianie rzeczy podług ich gatunków", 61) widać z rozmowy o sprawiedliwości. Sokrates każe młodemu Eutydemowi po jednej stronie napisać S (= sprawiedliwość), po drugiej N (= niesprawiedliwość) 62) Pod rubryką niesprawiedliwości zapisują kłamstwo, oszustwo, kradzież, sprzedawanie ludzi w niewolę. Ale pokazuje się, że ten podział niesprawiedliwości na kilka gatunków jest niedokładny, bo każdy gatunek może się także znaleźć po stronie sprawiedliwości. Wódz n. p. po zdobyciu miasta wrogiego czyni rzecz sprawiedliwą, sprzedając jeńców w niewolę; postępuje sprawiedliwie, oszukując nieprzyjaciół, łupiąc i grabiąc ich mienie i t. p. Zgadza się wtedy Eutydem na ściślejsze określenie (διορίζομεν πάλιν) pierwszego podziału, skutkiem czego czyny wymienione pod rubryką niesprawiedliwości powinny mieć tę cechę szczególną, że są popełniane względem przyjaciół. Ale z tego powstaje potrzeba nowego podziału. Może być kłamstwo względem przyjaciół rzeczą godziwą, nakazaną, gdy podyktowane jest miłością ku nim. Wódz, krze-

piący odwagę żołnierzy fałszywą wiadomością o posiłkach nadciągających; ojciec, nakłaniający pod kłamliwym pozorem chorego syna do zażycia lekarstwa; przyjaciel, odbierający zrozpaczonemu towarzyszowi podstępem lub gwałtem miecz, z obawy, by nie targnął się na własne życie – wszyscy, choć kłamią lub dopuszczają się gwałtu wobec przyjaciół, czynią rzecz sprawiedliwą. Należy zatem kłamstwa, podstępy i t. p. względem przyjaciół podzielić na takie, które dla nich są zgubne i na takie, które są zbawienne.[63)]

Jeżeli porównywamy to rozumowanie z podziałem namiętności w Fedrosie, ukazuje się dziwne podobieństwo. Tam wedle dwóch stron ciała rozróżnił Sokrates zrazu dwa lewy czyli zły i prawy czyli dobry, a potem rozłożył ten ostatni znowu na cztery gatunki, z których jednym jest miłość. Jest metoda ta sama. Pojęcie wyższe w obu razach dychotomicznie rozdzielono na dwa niższe, a każde z nich na kilka podrzędnych. Wszystkie reguły dzielenia, które na tym przykładzie wykłada Platon, przestrzegane są faktycznie w rozmowie u Xenofonta. A jeżeli Platon postępowanie dialektyczne nazywa zbieraniem rozrzuconych szczegółów pod jednem pojęciem a dzieleniem całości na przyrodzone swoje członki czy gatunki, Xenofont to samo krócej wyraża przez „rozróżnianie według rodzajów." Dobrze mówi

Fouillée, „że διαλέγειν (κατὰ γένη) mieści w sobie zarówno dzielenie, jak indukcyę; nie można było dwóch tych rzeczy roztaczać przy rozprawianiu tak obfitym, jak Sokrates, który bezustannie wchodził i schodził po drabinie rodzajów." 64) Dodajmy, że Xenofont nie był, jak wiadomo, wielkim dialektykiem ani nie zamierzał w książce swojej wyłożyć zasad teoretycznych sztuki sokratesowej. Chciał na licznych przykładach pokazać, o czem mistrz rozprawiał z młodzieżą i do jakich dochodził wyników a że wynikiem zwykle było albo wywrócenie definicyi błędnej albo utworzenie prawdziwej, głównym zaś pierwiastkiem definicyi jest pojęcie rodzajowe, słusznie on „odróżnianie wedle rodzajów" brał za nazwę całej metody. Platon zaś ex professo opisujący tę samą metodę w Fedrosie, oznaczył ją dokładniej, jako zbieranie w jedną całość i rozdzielanie na części przyrodzone, ale nieraz, jak wspomniałem, albo tylko jedną jej stronę jej wymienia, albo drugą. Atoli w obu razach jest wynik ostateczny ten sam, bo czy badanie postępuje syntetycznie czy analitycznie, zawsze celem jego „odróżnianie rodzajów", bez czego nie ma definicyi. 65)

Jakich zasad Platon trzymał się przy tworzeniu definicyi nie będę tutaj rozbierał. Kilka głównych z Fedrosa wymieniłem poprzednio, podczas a streszczania różnych dialogów podałem lub jeszcze podawać będę ciekawsze określenia pojęć, czy syntezą czy analizą otrzymane. Kto pragnie gruntownie

zbadać tę część dialektyki platońskiej, znajdzie cenne wskazówki w książeczce Lukasa, które należy oczywiście sprawdzić i dopełnić niejednem poszukiwaniem specyalnem.[66]) Tutaj ograniczam się do uwagi ogólnej, że z dawniejszych dialogów tylko Fedros zawiera kilka reguł o tem, czego należy przestrzegać w definiowaniu, ale są wszystkie nader proste i bez trudności dają się wydobyć z rozumowań sokratesowych u Xenofonta.[67])
Żadnych zaś szczegółowych reguł nie znajdujemy podanych w Rzeczypospolitej, Timeuszu, Prawach, choć pełno w nich definicyj, świadczących o postępie rozwoju dialektycznym autora po napisaniu Fedrosa. Jest nareszcie kilka dialogów, z treści i stylu blisko ze sobą spowinowaconych, Sofista, Polityk, Fileb, w których teorya definiowania obszernie wyłuszczona a obie jej metody, syntetyczna i analityczna rozszerzone do innych zadań i dla tego celu zaopatrzone w mnóstwo sztucznych przepisów, odpowiadających nowemu przeznaczeniu.

Jednakże określenie pojęć jest tylko jedną połową pracy dialektycznej, a obie metody przez nią używane, znacznie dalej sięgają niż zwykłe określanie pojęć. Naprzód oprócz dzielenia posługuje się Platon niejednym innym środkiem pomocniczym, n.p. wyliczaniem wszystkich cech, klassyfikacyą pewnych faktów, odróżnianiem jednych zjawisk od drugich; potem są pojęcia, jak byt, ruch, spokój, całość i t.p. które wcale nie dają się określić w zna-

czenia właściwem, wszystkie zresztą pojęcia pierwotne są w tem położeniu, wszystkie pierwsze pewniki, przyjmowane ze zgodą wszystkich. Cóż z niemi pocznie dialektyka? nie może ich dzielić ani składać, a jednak musi je sprawdzać. Z małej liczby przypuszczeń wyprowadza matematyka niezliczoną ilość twierdzeń, niby to prawdziwych w naszej przestrzeni trzyrozmiarowej; ale wedle Platona są to senne marzenia, nie zaś wiedza prawdziwa, dopóki ona przypuszczenia swoje uważać będzie za niewzruszone, choć ich nie umie dowieść. 68) Podobnież każda nauka i sztuka zaczyna od założeń, których dowieść nie usiłuje, kontenta, że wnioski z nich płynące zgadzają się między sobą i z jakimś końcowym rezultatem. Żadna jednak nie tłumaczy, na czem opierają się owe założenia ani jako major wspólną zasadę wszystkich nauk rozważa. Tu otwiera się dla dialektyki pole niezmierzone. Ona każdej nauce daje to, czego jej niedostaje, zrozumienie pierwszych zasad a wszystkie razem zamieniwszy w podnóżek dla swojej pracy, wznosi się od nich do kontemplacyi najwyższego bytu. Ażeby osiągnąć taki wspaniały cel, postępuje ona przeciwnie niż matematyka, która, jak widzieliśmy, w oczach Platona nie jest czystem marzeniem żadną nauką, skoro nie umie dotrzeć do samego bytu 69) ani wytłumaczyć, dla czego z takich, a nie innych założeń wyprowadza swoje

Zdawałoby się, że po takim sądzie Platon zupełnie ją porzuci, jako nieprzydatną dla swoich celów. Bynajmniej! Twierdzi nawet, że jest niezbędnem do filozofii przygotowaniem i nie szkodzi pochwalę jej arytmetyce za to, że nas do czystego myślenia (νόησις) podnosi i do zrozumienia bytu prowadzi, choć nikt należycie z niej nie korzysta.70) Geometryę zaś mieni być wiedzą tego, co zawsze jest; ona ciągnie duszę do prawdy i sprawia, że myślenie (διάνοια) filozoficzne zwraca się ku rzeczom w górze, zamiast niepotrzebnie zaprzątać się temi, które są pod nami.71) Słusznie mówi, że obie te nauki oczyszczają i odżywiają pewien przyrząd duszy, ginący i ślepnący wskutek innych zajęć, a który więcej zasługuje na ocalenie od tysiąca oczu cielesnych, bo tylko przezeń prawdę się ogląda.72) Podobne usługi mogłaby inna gałęź matematyki oddawać, stereometrya, ale że mało jeszcze rozwinięta, Platon ją pomija.73) Że to astronomia, dałoby się więcej powiedzieć na korzyść, rzeczywiście przyzwyczaja duszę do patrzenia w górę i prowadzi ją od rzeczy ziemskich ku niebieskim. Ale z niezrównaną ironią Platon ostrzega, że podnoszenie wzroku cielesnego w górę nie jest jeszcze wzbijaniem się do krainy niewidzialnych ani niczego nas nie nauczy, bo wiedza prawdziwa nie zajmuje się przedmiotami zmysłowemi.74) Potrzeba zatem nauczanie jej przekształcić według nowego punktu widzenia, mniej więcej w sposób następujący:

„Podziwiajmy piękność i porządek gwiazd na niebie, ale nie zapominajmy, że piękność ich ruchów pozostaje daleko po za pięknością owych przyczyn niewidzialnych, które im udzielają harmonijnych ruchów. Piękność

nieba widzialnego jest tylko obrazem nieba myślnego, jedynie dla rozumu przystępnego a gwiazd będziemy używali w badaniu astronomii, jak w geometryi posługujemy się figurami wykreślonemi i t. d." 75) W ten sposób astronomia zamieniłaby się w jakąś nową naukę, w rodzaj metastronomii, jeśli wolno dać ją przezwać!, któraby mało zajmowała się gwiazdami, a daleko więcej śledziłaby plany Stwórcy, w nich urzeczywistnione. Poznamy przykłady tej nauki odrodzonej w Timeuszu. A razem z astronomią chciałby przekształcić Platon także teoryę muzyki, bo czem ruchy gwiazd dla oka, tem wibracye tonów dla ucha. Muzyka jest rodzoną siostrą astronomii, wedle zdania Pitagorejczyków, ale obie są w równej mierze zaniedbywane przez specyalistów, którzy ograniczają się do wytłumaczenia zjawisk zmysłowych, a nie domyślając się nawet, że za niemi ukrywa się piękność i harmonia niewidzialna. 76)

A gdyby nawet te nauki wymienione zdołały wytłumaczyć wzajemne swoje pokrewieństwo i wspólne zasady, byłaby to praca długa i mozolna, acz bardzo pożyteczna, ale ostatecznie byłaby to dopiero przegrawka wstępna (προοίμιον) do wspaniałej melodyi (νόμος), którą zanucić ma dialektyka. 77) Choć ona zupełnie jest uduchowniona (νόησις), można ją przyrównać do wzroku zmysłowego, który najprzód przypatruje się jestestwom żywym, potem gwiazdom, a w końcu samemu

słońcu. Podobnież i ten, który przykłada się do dialektyki, bez pomocy zmysłów samym rozumowaniem (λόγος) dąży do tego, czem każda rzecz jest, a jeśli nie zatrzyma się, dopóki myśleniem (νόησις) nie objął tego, co jest dobrem w sobie, można powiedzieć o nim, że doszedł do kresu tego, co myśl poznać się daje (νοητόν), tak jak ten, który wzniósł się aż do słońca, zaszedł do ostatniej widzialnej rzeczy (ὁρατόν)." 77) Takiż jest według Platona pochód dialektyczny (διαλεκτικὴ πορεία) albo metoda. 78)

Wtedy Glaukon, z którym toczy się rozmowa, pyta słusznie: jaka jest natura właściwa władzy dialektycznej? jakie jej rodzaje? jakiemi postępuje drogami? Sokrates wzbrania się na to odpowiedzieć, bo musiałby wytłumaczyć, czem jest dobro w sobie a Glaukon za mało doświadczony. 79) Dlatego poprzestaje na oświadczeniu, że jakiekolwiek jest owo dobre w sobie, to pewna, że tylko dialektyka do niego prowadzi: inne nauki, nawet matematyka, tego nie potrafią, bo zaczynają, jak widzieliśmy, od hipotez nieudowodnionych. Tylko metoda dialektyczna, podjąwszy na nowo owe hipotezy, 80) wznosi się do pierwszej zasady, aby silnie ją ugruntowawszy, powoli wydobyć wzrok duszy z błota barbarzyńskiego, w którym on pogrążony, i zawieść go w górę za pomocą i udziałem nauk wymienionych. Nazwaliśmy je naukami w braku lepszej nazwy, któraby oznaczała coś pośredniego między

ciemnością mniemania a jasnością wiedzy. Jeśli ją nazwiemy rozumieniem, możnaby odróżnić cztery stopnie ludzkiego poznawania: wiedzę (ἐπιστήμη), rozumienie (διάνοια), wiarę (πίστις), domyślanie się prawdopodobne (εἰκασία). Dla powodów praktycznych dwa ostatnie rodzaje nazywają się wspólnie mniemaniem (δόξα), dwa pierwsze poznaniem (νόησις) a podział ich czynności taki, że mniemanie zajmuje się tem, co powstaje (γένεσις), poznanie tem, co jest (οὐσία). Zatem poznanie ma się do mniemania, jak byt do powstania, a czem jest poznanie, przyrównane do mniemania, tem będzie wiedza względem wiary, rozumienie względem domysłu prawdopodobnego.[87] W tych kilku zdaniach streszcza Platon swoją teoryę poznania, odsyłając po dalsze szczegóły do wykładu dawniejszego, w którym trzeba i nam się rozpatrzeć. —

Szósta księga Rzeczypospolitej rozbiera zadanie filozofii w wychowaniu publicznem i kształceniu przyszłych mędrców. Ponieważ filozofia jest poznaniem idei dobrego, będącej źródłem wszystkiego, co jest, a zarazem najwyższą prawdą, przybiera kwestya główna taką postać: jakiemi drogami dochodzi umysł do owej prawdy? W świecie widzialnym jest słońce źródłem światła, wzrostu i życia; podobnem słońcem w krainie umysłowej jest idea dobrego. Będą zatem dwa światy, rządzone przez udzielnych mocarzy. Ażeby ten podział wszystkiego, co jest i co

poznanem być może, jaśniej wyłożyć, każe Sokrates Glaukonowi podzielić linię na dwie części nierówne. Większa oznacza rzeczy widzialne (τὸ ὁρώμενον γένος), mniejsza rzeczy umysłowe (τὸ νοούμενον γένος). Każda część znowu podzielona ~~w sposób~~ na dwie połowy nierówne, przez co powstają razem cztery sekcye, którym odpowiadają cztery formy poznawania. Pierwsza sekcya obejmuje cienie i obrazy, druga przedmioty, jak zwierzęta, rośliny, wyroby kunsztu i przemysłu i t.p. Tamte poznają się za pomocą domysłu prawdopodobnego (εἰκασία), te przez wiarę (πίστις). Obie sekcye razem ~~zawierają~~ wszystko, co pod oczy, lub w szerszem znaczeniu, co pod zmysły podpada. Trzecia i czwarta odnoszą się do świata umysłowego, ale zachodzi między niemi ważna różnica, bo trzecia posługuje się figurami, czwarta pojęciami, oderwanemi od wszelkiej powłoki zmysłowej. Trzecia jest dziedziną matematyki, która rozumuje na podstawie figur lub liczb wykreślonych, czwarta należy do właściwej wiedzy dialektycznej, która ~~bada~~ bez pomocy znaków zmysłowych bada idee, pozbawione cielesności. W trzeciej panuje rozumienie (διάνοια), w czwartej myślenie (νόησις) w znaczeniu ścisłem, która daje wiedzę (ἐπιστήμη). 82)

Czy Platon uważał podział ten za ugruntowany w rzeczy samej czy tylko przyjął go przez zbytnie zamiłowanie w symetryi, jak sądzą niektórzy? Pierwsze wydaje mi się niewątpliwem, skoro kieruje się

względem na „wzajemną jasność i niejasność" rzeczy poznawanych,[83]) na ich większą lub mniejszą „prawdziwość albo nieprawdziwość."[84]) Wypowiedział nieraz przekonanie swoje w Fedrosie, Biesiadzie, Fedonie, że obrazowi mniej „przysługuje rzeczywistości niż oryginałowi, mniej prawdziwości niż rzeczy, z której „on naśladowany. A chociaż myślał wtedy więcej o stosunku świata widzialnego do niewidzialnego, rzeczy dziejących się do wiecznych idei, nie mógł nie dostrzedz, a był to bardzo uważny, że coś podobnego znachodzi się wśród zjawisk doocznych, że przeciwieństwo między pozorem a rzeczywistością istnieje już w obrębie zmysłowych spostrzeżeń. One rozpadają się na dwie wielkie gromady, bo albo widzimy rzeczy albo ich cienie lub obrazy, odbijane w powietrzu, wodzie lub gładkich, nieprzezroczystych powierzchniach ciał. Porównany z swoim cieniem lub odzwierciedlającym się obrazem będzie przedmiot każdy względnie rzeczywistym, prawdziwym a cień jego lub obraz pozornym, ułudnym, nieprawdziwym. Różnica ta oczywista, tak, iż nawet skrajny sensualista, sprowadzający świat zewnętrzny do samych wrażeń osobistych, od niej uwolnić się nie może. Wedle różnego oświetlenia będzie przedmiot rzucał cienie dłuższe lub krótsze, jeden lub kilka a obok nich półcienie; będzie odbijać obraz swój tyle razy, ile otacza go zwierciadeł, sztucznych lub naturalnych a te obrazy będą znowu podobniejsze lub mniej podobne, większe lub mniejsze, według powierzchni, gęstości, koloru odzwierciedlających przedmiotów. Nic dziwnego, że właśnie

ten podział wrażeń optycznych wydawał się Platonowi bardzo dogodnym, aby wytłumaczyć różnicę między pozorem a rzeczywistością, między niepewnem mniemaniem a znajomością pewną. Dla tego mówi o dwóch rodzajach zjawisk widzialnych: „jak mniemanie ma się do poznania, tak naśladowanie do wzoru naśladowanego.“ 85) Rozdział stanowczy po między domysłem, niepewnym a prawdziwą wiedzą przeprowadzeli Eleaci, ale w skrajnym swym idealiźmie nie zdołali powiązać zmiennych zjawisk z bytem, ani dwiejących ludzkich mniemań z niezmienną prawdą; dopiero Platon przez otchłań dzielącą dwa wrogie sobie światy, rzucił pomost dialektyki, wykazawszy, że zjawisko każde zmysłowe jest niewyraźnym obrazem nadzmysłowej rzeczywistości, każde niepewne mniemanie przyćmionem podobieństwem wiedzy i prawdy. 86)

Ważniejsze są sekcye trzecia i czwarta, bo tam uwydatnia się najjaśniej różnica obu metod, naukowej i dialektycznej. Oto, jak Platon opisuje pierwszą. Dusza zmuszona jest używać pewnych obrazów na kształt hypotez, nie żeby od nich dojść do pierwszej zasady (ἀρχή), lecz do końcowej konkluzyi (τελευτή). 87) Ci, którzy zajmują się geometryą, arytmetyką i podobnemi naukami, przyjmują dwa rodzaje liczb, parzyste i nieparzyste, potem trzy gatunki kątów i tym pokrewne rzeczy, stósownie do każdorazowego poszukiwania. Takie robią przypuszczenia (ὑποθέσεις) a nie raczą ich wytłumaczyć ani sobie ani

o tym najdawniejszym pniu ludzkiej uczoności. Ale jego geniusz konstrukcyjny żądał, aby wszelka wiedza, na kształt olbrzymiej piramidy, sięgała wierzchołkiem swoim do najwyższej idei bytu i prawdy; odosobnione nauki, każda oparte na swoich pewnikach, wydawały mu się cennym materyałem budowlanym, ale nie gmachem. Twórczynią gmachu miała być dialektyka a jej dziedziną drugą klasę jestestw umysłowych (τὸ νοητόν). Te różnią się od matematycznych najprzód tem, że są czystemi pojęciami bez znaków zmysłowych, powtóre dusza je poznaje, zaczynając także od przypuszczeń, ale od warunkowych, a wznosi się do bezwarunkowej pierwszej zasady (ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον), posługując się tylko samemi ideami. [89]

„Rozum (λόγος) dosięga je za pomocą władzy dialektycznej, robiąc przypuszczenia, które nie są żadnemi zasadami, lecz istotnie tylko przypuszczeniami, mającemi służyć za stopnie i punkt oparcia, aby od nich dojść do pierwszej, bezwarunkowej zasady wszech rzeczy. Tę posiadłszy, po wnioskach z niej wypływających, znowu schodzi on do ostatniej konkluzyi, bez używania zgoła żadnych zmysłowych dodatków, lecz od samych idei zawsze wychodzi, przez nie posuwa się, na nich kończy." [90]

Glaukon uważa wtedy za wynik niewątpliwy tego wykładu,

Chcąc mów. o poglad. estety. Pla: muszę się niewol. do określ. tema. Nie ma to być wykł. historyi. bo ten wymagałb. dłuższ. czasu i zerwa. kładz. nacz. schadzek. a prócz teg. byłb. pozbawio. aktualno. Mówię dlateg. że wielu uczon. powątpie. czy Pl. miał w ogól. jakiś pogl. system.: na całokszt. sztuk. piękn. Inaczej rzecz się przedsta. gdy Platońsk. twierdzen. za nau. ~~jasn.~~ ~~~~ wyrazu: pierw szo. i miesz. uczon. i artyst.; za syst. wyrazu. piękn. twórczość na ~~~~ ~~produkt~~ miejsca. tw. duszn. ludzk.; za teor. świato. ciesząca się życ. i powodz. Wtedy pyt: czy Pl. miał jakąś este.? nabiera wielk. znacze. bo pozwa. lepiej ocen. nowożyt. kierun. estety. wychodz. ze platon.

—

~~Zastan. się nad~~

Pogl. estety. Pl. nie za pozbawio. aktual. intere: Bo tak sam ~~Zdaj~~ jest ~~estetyczn. i jak. poetycz.~~ ~~zwrócić na to uwagę~~. Krytyk. jak twórcy dzieł estety.: pomaw. za ~~albo~~ credo o platonizm a częśc. ~~przeciwn.~~ ich naczel. za alb. ~~~~ ~~~~ a potrzeb. zwalcz. poglad. platoń. w dziedzi. sztuk. piękn.

—

Pogl. estety. Pla: nie za pozbaw. aktual. intere: bo dziś przez mej. liczn. wyznawc. wśród filozof. i zarazem uczo. artyst.

że znajomość bytu i tego, co istnieje umysłowym sposobem (τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ), uzyskana przez wiedzę dialektyczną, jaśniejsza jest od tej, którą dają tak zwane umiejętności (τέχναι), wychodzące zamiast od zasad, od niejakich przypuszczeń. Wprawdzie zmuszone są im się przypatrywać (θεᾶσθαι) nie zmysłami, lecz rozumem (διάνοια), ale że nie wznoszą się w badaniu swojem aż do zasady najwyższej, lecz poprzestają na przypuszczeniach, nie posiadają pełnego wiedzy (νοῦς) tych rzeczy, której nabywa się przez rozważenie zasady pierwszej. Stąd geometrya i podobne nauki są tylko rozumieniem (διάνοια), czyli czemś pośredniem między mniemaniem (δόξα) a wiedzą (νοῦς) 91)

Choć Sokrates zwykle traktuje Glaukona jako młodzieńca, mało oswojonego z spekulacyami oderwanemi, przyznaje tym razem, że dobrze myśl jego oddał i kończy swym już podziałem stanów umysłowych (παθήματα) na wiedzę, rozumienie, wiarę i domysł prawdopodobny. One w porządku wymienionym są tylko stopniami większej lub mniejszej jasności i pewności w poznawaniu, a zarazem tylko rodzajami więcej lub mniej rzeczywistego istnienia. 92) Dla powodów praktycznych, jak wspomniałem, w następnej księdze te cztery sposoby poznawania połączone są w dwóch głównych, to poznanie (νόησις) i mniemanie (δόξα); pierwsze obejmuje zarazem przedmioty dialektyki i matematyki, drugie odnosi się do rzeczy doczesnych i obrazów tychże. 93)

Trudno nie uznać wielkości tych zamiarów. Zadanie przewyższa może siły ludzkie, ale czy jest co wspanialszego nad ten pochód niesłychanie trudny, bez żadnej pomocy zmysłów, bez poręczy znaków lub figur, jakichkolwiek, aż do przestworów niewidzialnych, gdzie byt wieczysty trwa zawsze w tej samej niezmienności. A jeżeli trudno się dostać do tej istności najwyższej, która rozświeca i ożywia wszystko, co jest i pomyślanem być może, jeszcze trudniej od niej, po szczeblach niezliczonych, spuszczać się na dół w kierunku, trafić do miejsca, skąd badanie wyszło. Zadania tego nigdy Platon nie spełnił całkowicie, choć nad niem rozmyślał życie całe, a jeżeli w Parmenidesie naszkicował jakąś hierarchię owych bytów nadzmysłowych, w Timeuszu nawet świat doczesny wywodzi z myśli przedświatowej najlepszego Stwórcy, to rozbiór tych arcydzieł pokaże, że ostatnie wyniki nie zupełnie odpowiadają nadziejom, pokładanym przez autora w nieomylności swej metody. A nie tylko wyniki praktyczne, które zawsze decydują o wartości postępowania naukowego, zostawiają dużo do życzenia, już sam wykład metody nasuwa wątpliwości poważne. Słyszeliśmy, jak kapłanka z Mantynei kazała od podziwiania pięknych postaci przejść czemprędzej do ogólnej idei piękności, powtarzającej się w wszystkich ciałach. Potem mamy od

piękności zmysłowej wznieść się do nierównie doskonalszej piękności dusz, od tej znowu do piękności, przebijającej w instytucyach społecznych, naukach i sztukach. Jest to rozumna, prawidłowa indukcya, którą zaleca Sokrates a pochwali każdy ~~uczony~~ estetyk nowożytny. Ale zostaje ~~[illegible]~~ krok jeden do zrobienia, najważniejszy. Należy porzucić wszystkie więzy cielesne, jednostkowe, społeczne czy narodowe i wypłynąć na szerokie morze piękności bezwzględnej, aby stanąć u końca drogi, gdzie ogląda się piękność nieśmiertelną, niezmienną, najwyższą. Ona jest prawdą i cnotą i wiedzą i daje nieśmiertelność tym, którzy do niej przylgnęli. 76) To prześliczne! Ale gdzie przebywa ta piękność nieskończona? Jakże do niej się dostać? Jaka wiedza duszy ją objąć? Dopóki jej przypatrujemy się wielorakiej w ~~pię utworach~~ naukach i sztukach, posługujemy się rozumem i zmysłami, ale to szczebel przedostatni. Jeżeli go opuszczamy, wyrzekłszy się równocześnie wedle rady Platona, pomocy zmysłów i rozumu, tracimy ~~[illegible]~~ ostatni punkt oparcia w mozolnym pochodzie i musimy powierzyć się dialektyce, aby na jej skrzydłach wzlecieć ku słońcu. Bo wieszcza dialektyka, przyczyna wszego wyższa [?], a z nią nauka prawdziwa, zaczyna się wtedy dopiero, gdy strząśliśmy [?] z oczu doczesności i zmysłowe kształty. Ale czy to jeszcze ta sama sztuka, którą władał [?] Sokrates i Platon opisuje w Fedrozie? Sprowa-

dzanie szczegółów do wspólnego pojęcia jest tylko możebnem w świecie zmysłowym i tylko w jego granicach ma znaczenie zrozumiałe; tak samo dzielenie pojęcia na części składowe sprawdzić się nie daje bez świadczenia zmysłów. Jeżeli tedy dialektykę ma być zawsze potwierdzeniem indukcyą i dedukcyą, wypadnie chyba obu tym czynnościom nadać sens nowy, niezwykły. To pewna, że w świecie pozazmysłowym, do którego przenieść się mamy, nie istnieją żadne szczegóły ni osobniki w zwykłem zrozumieniu, zatem nie można ich zbierać ani dzielić, a wtedy słuszna budzi się obawa, że metoda ścisła stosowana 469 niechcący zamieni się w coś zupełnie innego, w próżną gadaninę (κενολογία), że użyję twardego słowa Arystotelesa.

A pozbywa obawa druga. Metoda tyle ma wartości, ile przedmiot przez nią badany. Czy istnieją owe byty nadzmysłowe, do których ona prowadzi, wzniósłszy zjawiska doczesne? Z tem pytaniem wiążą się losy filozofii platońskiej. Z dialogów dotąd streszczonych słyszeliśmy odpowiedź stanowczą, że są, i niezawodnie gdyby ich nie było, ani Fedros ani Biesiada ani Fedon nie miałyby racyi bytu. Słyszeliśmy nawet, jak są i gdzie przebywają. Są niewidzialne, niezmienne, wieczyste, w odrębnym świecie, przystępnym tylko intuicyi myślnej. W tem wszystkiem nie ma trudności, gdy się mówi

o Bogu lub duchach, bo to są substancye, istoty żywe i czynne. Ale trój-
kąt, koło, linja, liczba, szybkość, ruch są pojęciami oderwanemi, któ-
re tylko w znaczeniu przenośnem nazywać możemy bytami. Platon
jednak w klasyfikacyi nauk i metodologii tej różnicy nie przestrzega
i prawdopodobnie za jedno brał
i byt bytem istotnym i oderwanym, logicznym, jak świadczy zdanie
jego o matematyce. Najprzód gani ją (i prawie od godności nauki odsądza, ponieważ
nie umie dowieść swoich zasadniczych pewników; zarzut słuszny, ale bez praktycznych podówczas następstw, bo długie upłynęły wieki, zanim
Gauss, Łobaczewski, Riemann, Helmholtz zdołali wznieść podwaliny pod tak zwaną
pangeometryę i metamatematykę.[97]) Ale także ją chwali, że z wszy-
stkich umiejętności najwięcej zajmuje się bytem i najbliżej do niego
dociera. To jest oczywiste złudzenie, (w które popadli dawniej już Pitagorejczy-
cy, bo matematyka jest nauką formalną, która nic nie stanowi
o rzeczywistości swej treści. Dobrze mówi Dickstein, że badacz prawdziwy
nie bierze form matematycznych za samą rzeczywistość, bo świadomy jest
drogi, na jakiej pojęcia tych form powstały i rozumie, pod jakiemi zastrze-
żeniami wolno mu od wyników spekulacyi powrócić do świata rzeczywistego.[98])
Platon przeciwnie za jedną z właściwości zasadniczych matematyki uważał,
że ona poznaje byt za pomocą figur wprawdzie nie tych, które chwilowo gdzieś są wykre-
ślone, lecz ogólnych, podczas gdy dialektykę bez znaków zmysłowych osięga tę samą wiedzę. Znaczy

to innemi słowy, że geometra rozważa byt o ile jest n.p. trójkątem płaskim lub wypukłym, a dialektyk nawet z tych najogólniejszych form go wyzuwa. Ale pierwszy nie twierdzi, że trójkąt ogólny jest jakimś bytem rzeczywiście gdzieś istniejącym; jest tylko formą, którą w pewnych danych warunkach przybrać może byt przedstawiony. Gdy formę odrzucimy, nie zostaje nic zgoła, bo nie było nic prócz formy a wtedy niesłusznie dialektyka (swoich badań możności popiera przykładem matematyki, bo ta, sama nie dochodząca do żadnego bytu, raczej przeciw niej orzeka+.

Takie trudności nasuwa rozbiór samej metody. Ale można ją sądzić także według owoców. Platon był przekonany, że jej zawdzięczał swoje zdobycze duchowe. W jego rozumieniu dialektyka odkrywa idee, tłumaczy, tworzy i rozlewa, robi je własnością duszy (nieznane). One ze swej strony są pobudką, wprawiającą badanie w ruch, nadającą mu cel rozumny. Obie, należą do siebie, jak światło i przedmioty oświecone. Bez światła przedmioty byłyby niewidzialne, nie istniałyby dla nas; bez przedmiotów światło nie miałoby co oświecać, nie miałoby celu ani racji bytu. Przypatrzmy się zatem ideom, które w ciągu dziejów stały się jakoby symbolem Platonizmu; jeżeli w nich wszystko okaże się rzeczywistem i prawdziwem, muszą ucichnąć powątpiewania o doskonałości metody; jeżeli zaś niejedna wyjawi się niepewność, nawet (ułomność), będzie to potwierdzenie, że i metoda sama w niejednym punkcie musiałaby niejasną, dowolną i błędną. —

b. Ideologia [99]

Przedmiotem wiedzy najwyższej są idee, a wyraz ten, choć Platon kilku innych obok niego używał, służy dziś na oznaczenie treści i jądra jego systemu. Mniej więcej zaś system ten wyobraża sobie, jakoby rodzaj dualizmu czyli podział wszystkiego, co do naszego umysłu wchodzi, na dwie kategorye, na rzeczy, podpadające pod zmysły i na takie, które tylko myśleniu są przystępne. W Fedrze, Biesiadzie, Fedonie poznaliśmy te dwa światy, jeden doczesny, zmienny, wywołujący coraz inne wrażenia w cielesności naszej i jej przyrodach; drugi wieczysty, zawsze ten sam, wyższy nad czas i przestrzeń i nad warunki ułomne jednostkowych kształtów. Tutaj powstające, pozorne byty, osobniki chwilowe, pełne złudzeń; tam jestestwa trwałe, rzeczywiste, ogólne, prawdziwe; tu fenomeny, tam idee. Nawet większość uczonych przyjmuje ten dualizm, ale w szczegółach Każdy pojmuje go inaczej, zwłaszcza co do stosunku wzajemnego obu światów, i to, co tutaj nas obchodzi, co do prawdziwego znaczenia idei. Nie mogąc zapuszczać się w ciemny labirynt sporów bez końca, tem gwałtowniejszych, im mniej chwytny jest przedmiot, o który się toczą, wyłożę teoryę idei według słów, autora z pominięciem nowożytnych dodatków, a będę tylko

Korzystać z uwag krytycznych Arystotelesa, który najlepiej znał i zrozumiał swego nauczyciela. Ku wygodzie czytelników rozłożyłem zawiłą sprawę, na szereg pytań i odpowiedzi.

1° Co znaczą wyrazy εἶδος, ἰδέα ? „Przywykliśmy, czytamy w Rzeczypospolitej, zawsze jedną stanowić ideę (εἶδος) dla wielu jednostek, którym nadajemy tę samą nazwę." 100) Podobnież w Fedrozie: „rzeczą człowieka jest pojmować to, co się mówi sposobem idei (κατ' εἶδος), ta zaś jest zbieraniem wielu wrażeń w jedno, za pomocą rozumowania." 101) Nieco dalej myśl ta sama tak wyrażona: „zbierać i sprowadzać do jednej idei (εἰς μίαν ἰδέαν) wiele rzeczy tu i owdzie rozrzuconych." 102) Wszystkie trzy miejsca opisują tę samą czynność umysłową, której owo raz εἶδος, drugi raz ἰδέα nazwano. Odpowiada on zupełnie naszemu „pojęciu", jeżeli uwzględniemy tylko jego stronę logiczną. Tak też rozumiał Platona Arystoteles: „Sokrates ani pojęć ogólnych (τὰ καθόλου) ani definicyj nie uważał za rzeczy istniejące oddzielnie (χωριστά); ci zaś (t. j. Platon i jego uczniowie) zrobili z nich oddzielnego (ἐχώρισαν) i tego rodzaju jestestwa przezwali ideami (ἰδέας)." 103) Znaczy to, że pojęciom ogólnym przyznawał Sokrates rzeczywistość przedmiotową tylko w jednostkach, n. p. sprawiedliwości w ludziach sprawiedliwych,

Platon zaś obdarzał je bytem jakimś udzielnym, po za rzeczami. Pominąwszy tę różnicę, tak Sokrates, jak Platon, jak zresztą sam Arystoteles, rozumieli przez pojęcie objektywne, ogólne, to, co jednem jest w wielu rzeczach (ἓν ἐπὶ πολλῶν)[4]) jak Arystoteles, lub jak Platon mówi: co jest tem samem jednem we wszystkich[5]) lub co wszystkim jest wspólne.[6]) Wspólnem zaś jest to, co sprawia, że pewna ilość przedmiotów należy do tej samej klasy, do tego samego rodzaju, do tej samej grupy, czy to będzie jeden przymiot n.p. białość, szybkość, dobroć, czy jedna natura, złożona z wielu przymiotów i czynników, n.p. roślina, zwierzę, człowiek.[7])

Możnaby więcej takich miejsc przytoczyć, gdyby zachodziła potrzeba obszerniejszego dowodzenia, że Platon nie przyjmował pojęć ogólnych, którymby nie odpowiadała jakaś idea; że nie znał żadnych abstrakcyj, pozbawionych rzeczywistości po za umysłem ludzkim. Utrzymywali to Steinhart, Jackson i kilku innych, ale zdanie takie sprzeciwia się świadectwu Arystotelesa i własnym słowom Platona. Oczywiście odróżnia filozof pojęcie w ludzkim umyśle (νόημα) od przedmiotu, do którego się odnosi,[8]) zatem pojęcie logiczne sprawiedliwości, od idei ontologicznej sprawiedliwości, objawiającej się w czynach a mającej prócz tego swój byt udzielny — ale równocześnie widzi w tem brak filozoficznej dojrzałości, gdy kto jedynym pojęciom przypisuje

związek z ideami a innym go odmawia.[9]) Dla niego każde pojęcie, najwyższe i najniższe, najbardziej oderwane i najmniej rzeczywiste, odnosi się zawsze do jakiejś idei 472 | 473 i w niej ma swoją rację bytu.[10]) Nie sprzeciwia się temu zwyczaj, że filozof czasem pojęcie logiczne także nazywa ideą; jest to zamiana, dozwolona we wszystkich językach.[11]) Twierdzono jednak, że stale odróżniał ideę (ἰδέα) od rodzaju (εἶδος). I tak n.p. według Neoplatończyków wyrażał on przez ἰδέα odwieczne pierwokształty, przez εἶδος ich naśladownictwo lub urzeczywistnienie w rzeczach doczesnych; według Schleiermachera rozumiał przez pierwszy wyraz odwieczne wzory, przez drugi zaś pojęcia rodzajowe. Według innych znowu (Deuschle, Susemihl) uważał on ostatnie za pojęcia subjektywne, idee zaś za kształty przedmiotowe. Nareszcie Steinhart sądzi, że wprzód się miało przeciwnie, ale że mimo to oba wyrazy znaczą to samo. Wiele innych domysłów pomijam a jedno wydaje mi się niewątpliwem, że Platon nie robi żadnej różnicy między ἰδέα, εἶδος, nawet μορφή, i przez nie wyraża lub jakiekolwiek ogólne byty albo też czasem bierze je za rodzaje, gatunki pojęcia logicznego, którym jednak w jego rozumieniu zawsze odpowiada pozazmysłowa rzeczywistość. Że oba wyrazy dobrze się nadawały do tego, świadczy ich historya. Pierwotnie oznaczają kształt zmysłowy rzeczy, potem każdy jej sposób istnienia lub działania, każde znamię, po którem ją poznać można, jej naturę, charakter,

1/ Est. plat!

Pogląd. estety. Plat. jeszcz. dziś: panuj. zaso. w estety. Dlatego wrócić- ze pozyte. zaj. się niemi, zwłaszcz. w kole literacko-artyst. Ani litera- ci ~~artyś~~ sztuk. pięknej nie mogą obejść się bez pewn. zasadn. idei piękna ani bez reguł, wedł. któr. objaw. się w twor. ludzk. piękno. zwłaszcz. Nie mamy liter. ni artys. któr. b. nie wyzn. jakiejś estety. czy samowi- ey wyznaw. rozstaje w ścisł. związ. z jego ogól. pogląd. na świat i sprawy jego. Jakkol. tych pogląd. może być a przedmiot. jest liczb. mistkoi – quot capita, tot sensa – to jedn. daj. się sprowadz. do małej liczb. ~~pewn.~~ ~~ogól.~~ system. szczeg. Dlatego że każd. liter. lub artys: rozwij. ~~[illegible]~~ się w społeczeń. a nie na ~~[illegible]~~ samotno. a społecze: same wyzna- wykł. jakiś system relig. filoz: lub wyzna: się na grup. wyznaw: należ. do tych-szkół a szkoły te nigd. nie zaniedbuj. w syst. swoj później: mniej. więcej lub wsz: powodują: pogląd. estety: ponie: łącz- się z dziejami praktyk: litera: i sztuk. piękn. One są wydziela: środk. propagacji: a szkoł. każ. relig. lub filozo. nie dadzą. rozpow: i apostolskie: powodze: gdy ma za sobą ~~dzieło~~ wolne pióro-pisarze (literat i artyst.

Może wyjść bez obawy przecz. powied. że litera: artyst. i wszy- któr. hołdu. sztuk. piękn. w każd. kraj: wyznaw. jed. lub ~~[illegible]~~ drugi syst. estety: i przez wychow: naukow: lub obowi: z koleg: lub też przyswaj- przez samodziel. studi: przedst. w celu wyrobien. sob. jakichkolwiek zasad stat: czy w tworze. więc: czy sąd: twór. obcych – Jedni wierzą w Tołstoj. inni w Taine'a lub Lotzego, Nietschego lub Schopenh. Ruskin'a lub Guyau – ale wszystko: wyzn: jakiś Platoński mniej lub więc: przerobiony:

stałe właściwości. Ponieważ rzeczy, mające wspólny charakter (to samo znamię), tworzą niejako wspólną klasę jestestw, charakter zarazem często także oznaczać klasy, rodzaju, gatunku, a jak my przy formie nie zawsze myślimy o kształcie (widzialnym, dotykalnym), tak samo za czasów Platona εἶδος, ἰδέα zaczęły tracić znaczenia pierwotnego, którego zresztą nigdy nie utraciły, przybrały jeszcze sens przenośny, oderwany i weszły do słownictwa filozoficznego.[12]

473/474

Jednakże terminologia Platona nigdy nie jest stałą. Patrząc na każdą rzecz z odmiennych punktów widzenia, uciekał się do najróżnorodniejszych wyrazów, aby dokładniej określić myśl swoją. Nie tylko zamiast εἶδος, ἰδέα, jak wspomniałem, kładzie często μορφή (postać)[13] często γένος (rodzaj)[14], lecz słowa „Byt, istnienie, istność" (z pojęciem jego) mogą spełniać zupełnie podobne zadanie. Zachodzą także w tem znaczeniu. Że jednak byt jest pojęciem bardzo niewyraźnem, dającym się tłumaczyć wielorakim sposobem, bardzo uprawnione jest nowe pytanie:

2°. Jaki byt przysługuje ideom? Jeżeli dialektyka zajmuje się tem, czem każda rzecz jest, będzie to zawsze jakiś byt ogólny. Nie ten lub ów czyn, nie ta lub owa jednostka będzie przedmiotem jej badań, lecz to, przymiot wielu czynom wspólny, n. p. sprawiedliwość, natura w całym rodzaju indywiduów powtarzająca się, n. p. ludzka. W tem zupełnie zgadzają się Sokrates i Platon.[15] Obaj pytają: co jest piękność, dobroć, miłość ojczyzny? obaj

2/ Tak. przyczyn: utrzym: z przekaz: p. Eugène Véron, redakt. de l'Art

który w swej: L'esthétique – Véron: qui biblioth. des sciences contemporaines – Reinwald – 90 3e wyd. = widzą: w dziele metafizyk osób tak. pisa: jak Letourneau, Hovelacque, Topinard – i t.d. później. tej przez. osob. dodat. L'esthétique de Platon – p. 469 sqq utrzymuj. się z wszyst. teor. estety. tyl. platoń. uzyw: i zawsze wstęp. stanowi ca produkt. ~~[illegible]~~ artysty, i że z niej wypowiedź. się tak zaw. gust ekad: i [illegible] akad. [illegible]: w sztuk. artysta [illegible]: i decydują. o [illegible]: [illegible] artyst: na wystawy – o [illegible] t.d.

Możnab. najwydat. [illegible] twierdz. że od czas. Alexand. M. [illegible] nowa wszechład. zaczy. się ~~[illegible]~~: wszyst. syst: filoz. jak. [illegible] i wyprowad. [illegible] bądź. albo: na pierwowz. platońskich. albo tez czysto: jak to geniusz. [illegible]: obj: i [illegible]. Rafa – [illegible]: obok sieb. Pl. i Aryst: w ponf. równo: wszyst. in. filoz: [illegible]: [illegible]: na stopa: [illegible]. do [illegible] świat. z któr. [illegible]. jakob. wydobył. filozofa. Pl. i Arystot: a geniusz: wszyst Rafa: Goethe'a [illegible] geniusz. za [illegible]: komentat: [illegible]. [illegible] ze Plat. i Arystot: rozwód.: wyspar. różni. w [illegible]: świat [illegible]. ~~[illegible]~~ [illegible]. od sieb. drogi ~~[illegible]~~ [illegible] na razie: i t.d.

rzeczywistości bytów ogólnych. Z prawdziwem mistrzostwem posługuje się w tym celu słowem „być", najbardziej pozbawionem wszelkiej treści. Gdy mówi, że idea jest to, czem każda rzecz jest, nie oddala się jeszcze od frazeologii sokratesowej,[22] ale częściej upodoba sobie formy pochodnie. Idee to „istności", to, co „będące", to „co jest istotnie będące",[23] „zawsze będące", „zupełnie będące".[24] A jak gdyby to nie wystarczało, dodane są przymiotniki: („istność wieczna" lub „zawsze się mająca na ten sam sposób".[25]) Widzimy, jak natura ogólna, dająca się tylko w myśli oddzielić od jednostek, coraz więcej samodzielna się staje i bierze górę nad niemi. One doprawdy maleją, znikają prawie wobec tej potężnej istności wieczystej, która nie dotknięta żadnemi zmianami trwa nieruchomie (ἀκινήτως) w tożsamości (κατὰ ταὐτά) swojej.[26] Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby oddzielić ją zupełnie a do tego używa Platon słówka „sam" (αὐτός). Dusze oglądają

476

w niebie „samą sprawiedliwość", roztropność, wiedzę;[27] filozof zabiera się do badania „sprawiedliwości samej" i niesprawiedliwości „samej",[28] t. j. oderwanej od stosunków i warunków indywidualnego objawienia się; językotwórca ma oczy zwrócone w owo „samo", czem jest imię;[29] osobno istnieją rodzaje „same", osobno rzeczy, w nich mające udział; osobno podobieństwo „samo", osobno to, które my posiadamy; osobno rodzaj spra-

wiedliwości „sam dla siebie"; osobno ludzie, osobno „sam" rodzaj człowieka, ognia, wody i t. d. 30) Wyraz „sam" w znaczeniu idei wraca niezliczone razy i musiał być w szkole ~~aż~~ platońskiej wyraz powodem (~~przedmiotem~~ ~~[illegible]~~ do wesołych dowcipów, gdy rozprawiano o samoczłowieku, samokoniu" i t. d. Każda ~~wyraz~~ rzecz, według żartobliwej uwagi Arystotelesa, (przez dodanie (słówka tego) zmieniała się w ideę. 31) Że zaś idea ta, jak ją pojmował Platon, miała swój byt pełny, samodzielny, niestychanie wyższy od jednostek, w których się przejawia, wynika do sytości z miejsc przytoczonych. Ale także to niewątpliwe, że istnieje po za ~~[illegible]~~ rzeczami doczesnemi. Poświadcza to Arystoteles i wszystko, co dotąd słyszeliśmy o pełnem, niezależnem, wieczystem istnieniu idei. Tu rozchodzą się drogi Sokratesa i jego ucznia. Dla pierwszego istnienie ogólne, choć przez rozum pojmowane jako coś odrębnego, przebywa w jednostkach; dla drugiego ślad jakiś idei znajduje się w rzeczach, inaczej ~~byśmy~~ nic byśmy o niej nie wiedzieli, ale jej bytność prawdziwa istnieje po za rzeczami oddzielnym sposobem, jak mówi Arystoteles. Powstaje nowe pytanie:

3° Gdzie znajdują się idee? jak wyglądają? Ponieważ Platon wierzył w wędrówkę dusz, musiał idee tam pomieścić, ~~476~~ 477 gdzie dusze, zanim ~~przed~~ ~~[illegible]~~ zjawiły się na ziemi. W Fedrosie poznaliśmy świat ~~[illegible]~~ nadziemski, zaludniony pierwowzorami wszech rzeczy i duszami, które

je oglądają. Można krytykować tę wiarę, ale raz ją przyjąwszy, nie można uchylić jej następstw. To też Platon wymaga wniosek logiczny, że prawda dawniejsze od życia doczesnego a dusza niegdyś ją ujrzawszy, tutaj tylko sobie przypomina. Ale prawdą są idee, krewne są dusz, zatem istnieją niezależnie od rzeczy doczesnych. Gdyby tych ostatnich nie było, a dla dusz, które na ziemię nie spadają, są one, jak gdyby nie były, obcowanie duchów z ideami nie doznawałoby najmniejszej zmiany; doczesność żadnym sposobem nie wpływa na ich losy. Jeżeli przeto nowożytni, niektórzy (Auffarth), po części (Jackson i t. p.) mają idee za wyobrażenia umysłu ludzkiego,[32] wystarczy na ich zbijanie uwaga, że Arystoteles nic o tem nie wie, skoro nauczycielowi za błąd poczytuje przerabianie wyobrażeń na udzielne jestestwa. Zresztą dobrze mówi Zeller, że nie należy tłumaczyć Platona za pomocą Berkeley'a, Kanta lub Schopenhauera, lecz z własnych jego pism[33]) a te, jak przekonać się można z ustępów przytoczonych, straciłyby całą swoją oryginalność, jeżeli dusza nie oglądała w jakimś świecie lepszym, poprzednim owych prawd, które tutaj sobie na pamięć przywodzi, przy odbieraniu wrażeń zmysłowych. Że rozbudzone tym sposobem pojęcia w naszym umyśle nie są ideami, lecz tylko ich obrazami, jest samo przez się zrozumiałe, oraz i to, że * subjektywne te obrazy, zachowane z oglądania pierwowzorów,

często dla ściślejszej terminologii lub dozwolonej przenośni) także nazywają się ideami, choć są tylko ich śladami, jak wykazaliśmy dostatecznie.[34])

[478] Jeżeli zaś twierdzą, że idee są myślami Stwórcy, który w nie wpatrzony, powołał do bytu rzeczy doczesne i niemi rządzi, hipoteza ta, jak zobaczymy przy teologii platońskiej, jakikolwiek sąd o niej wydamy, nie sprzeciwia się samodzielności idei, nie odmawia im rzeczywistości, niezależnej od jednostek stworzonych, zwolennicy jej dobrze wiedzą, że w umyśle Stwórcy nie jest zjawiskiem subjektywnem, jak mylnie Zeller przypuszcza,[35]) lecz energią pełniejszą i doskonalszą od doczesnego sposobu istnienia, jeżeli prawdą jest, co mówi św. Paweł do Ateńczyków, że w Bogu „żyjemy i poruszamy się i jesteśmy."[36]) Można się spierać o to, czy Platon ideom tylko w umyśle bożym, czy także po za nim bytność przyznawał, ale bytność ta zawsze będzie niezależną od rzeczy znikomych i będzie mieściła się tam, gdzie Bóg i dusze czyste przebywają, w świecie nadniebieskim, jak go Fedros określa. Definicya głęboka, wykluczająca pozór nawet zmysłowych kształtów, bo to istność, jak Platon mówi, bezbarwna, bezkształtna, niedotykalna, rzeczywista, tylko umysłem dająca się pojąć.[37]) O każdej idei można, jak Diotyma o piękności, powiedzieć, że zawsze jest a nigdy nie powstaje ni ginie, nigdy nie zwiększa się, nie zmniejsza; nie jest

w jednej części piękna a w drugiej brzydka i t. d. Nie przebywa w czemś drugiem, lecz sama przez się istnieje w sobie, zawsze w tym samym kształcie, wszystkie zaś inne rzeczy piękne mają w niej udział i t. d. 38) Definicye te słusznie cenione są jako znakomite przykłady uduchowienia pojęć; ani dalej posunąć nie można rozebrania myśli z doczesnej wszelkich, najlżejszych nawet przypadłości zmysłowych. Każde jestestwo takie jest bytem czystym, wolnym od jakiejkolwiek przymieszki, a ma właściwie tylko jedną cechę zasadniczą, że nie jest w czemś drugiem, lecz w sobie trwa niezależnie. W językach nowożytnych substancyę zwykle towarzyszy wyobrażenie materyalnego podkładu, w którym tkwią przymioty jakieś dotykalne, a to utrudnia zrozumienie substancyi idealnej. Ale Arystoteles przez istność (οὐσία), a za jego przewodem Scholastycy przez substancyę, rozumieli byt w sobie (ens per se), który nie jest w czemś drugiem (in alio). W ten mniej więcej sposób wyobrażał sobie Platon ideę jako jestestwo czyste, niezależne. Jednakże takie samoistnienie napotyka w myśleniu na wielkie trudności, z których tą największą, że nie wszystkie idee dadzą się pomyśleć jako byty samodzielne. Także n.p. będzie niezależnie istniały wielkość, podobieństwo, równość lub pokrewieństwo?

Z trudnością tą niemałą, nie dającą się ominąć, jak wspomniałem przy Fedonie 39) a kto ją chce rozwiązać, musi przedewszystkiem odpowiedzieć na pytanie:

Ritter – p. 62

Kon. o gimnastyk.

p. 63 = VII · c. 7–8

ważno. zabaw.

c. 8 – wielka zdol. nastecko
charakt. i usposob. – ĦΘOΠΩΝ przyjmuje

63

najlepiej byłob. z pocz. postępu po egips.
ale w Grecji to nie możeb.

64 – o chór. ofiarn.

65 cenzu. wybór pieśn. releg.
dokon. przez ludzi 50 let –
przyjemn. lub nieprzyjem.!!

69 – o tańcu

70 a, o komedyi =
b, o traged.

* 4° Ile przyjmował Platon idei? Gdy z wielkim zapałem tłumaczy Sokrates, że osobno są jakieś idee, osobno rzeczy, mające w nich udział, zadaje mu Parmenides kilka pytań. Pierwsze: Czy przyjmuje idee podobieństwa, niepodobieństwa, jedności, wielości i t. p. a także sprawiedliwości w sobie, piękności, dobroci i t. p.? Sokrates je przyjmuje bezwarunkowo. Potem pyta filozof z Elei, czy istnieją idee człowieka, ognia, wody. Odpowiedź Sokratesa mniej stanowcza, bo nieraz przychodziły mu, jak mówi, wątpliwości, czy w ogóle są także idee rodzajowe. Na pytanie zaś, czy może nie przypuszczać idei włosów, błota, brudów lub innych lichych i podłych rzeczy, Sokrates zaręcza, że tego nigdy nie robił, choć czasem myśl go trapi, czy nie należałoby dla konsekwencyi systemu obdarzać każdą rzecz swoją ideą, jednakże od tej myśli ucieka, by nie wpaść do otchłani głupstw, a przestaje na badaniu tych idei, 479 | 480 których istnienie jest pewne. Parmenides wtedy go pociesza, że jeszcze bardzo młody; gdy zrobi większe postępy w filozofii, nie będzie żadnej rzeczy pogardzać. 40)

Oczywiście stary Parmenides przedstawia naukę Platona a Sokrates, który był młodzieniaszkiem podczas owej rozmowy, wypowiada wątpliwości uczniów. Odnoszą się one, jak widzieliśmy, do ogólnych idei metafizycznych lub etycznych, do gatunków jestestw, na jakie rozpada się świat widzialny, a przedewszystkiem do najniższych objawów materyalnych, nie zasługujących niby na taki zaszczyt. Trudno uwierzyć, że błoto uliczne ma być odblaskiem idei wieczystej.

p. 13 =
Na czego Tyrt. nie opiew. sprawiedl.
p. 15 –
jak ma być urządz. chóry
p. 16 –
co rozstrzyg. przy ocenie piękna
a/ ἡδονή 667 b
b/ ὀρθότης
c/ ὠφέλεια –
dzieł
o warto[ści] sztuki 669 c
czy przedstaw. udane ? 668 d
a/ trzeba mieć przedmiot który zost. naśladow.
pot. należ. zbad.
b/ czy dzieło jest dobr. lub złe 17 d
669 c poeci nie znaj. się na tem.
17) = znaj. być. dwa przed. wzorem
wszyst. starszym mieć –

Ritter p. 10 – Legg. II. 2 –
początek tańca i śpiewu
ὄρχησις καὶ ᾠδή
–
piękne roz σχήματα καὶ μέλη
cielesnej i duchowej ἀρετῆς
εχόμενα – bryd. Kaliszg
II. c. 2 –
co jest piękn? rozn. zmiana
p. 11 = II. 3
a) dla czeg. rozn. rytm. poez.
b) przewodn. c poez.
Egipt. !!
p. 12 ~~VII~~. 5 – ~~659~~
kto ma sędz. o poezjem o warto. poez.
659 c–d –
poeci mają być. nieskład. zasad. ludzi
σχήματα καὶ μέλη –

Mówią, że Platon pod naleganiem uczniów następnie zmniejszył liczbę idei. I tak miał pochwalić definicyę Xenokratesa, że idea jest przyczyną pierwowzorową takich rzeczy, które stanowią przyrodzoną trwałą całość (t. j. rodzajów i gatunków, oraz właściwych im przymiotów). 46) Wtedy dzieła rąk ludzkich oczywiście nie będą miały odrębnych idei. Tak samo (Arystoteles: „wiele się robi rzeczy, jak dom lub pierścionek, o których nie mówimy, że mają swoje idee." 47) A w innem miejscu, przechodząc skrajne wyniki teoryi idealistycznej, daje do zrozumienia, że nauczyciel nie przyjmował idei osobnych ani dla prostych negacyi, ani dla stosunków i warunków, w których rzeczy zostają do siebie. 48) Odgłos tych sporów zachował się u późniejszych Platończyków, którzy rozmaicie tłumaczyli przytoczone ustępy, 49) ale jeśli mistrz przy schyłku życia w ustnych wykładach cofał się czasem przed niejedną konsekwencyą, zbyt niezrozumiałą dla uczniów, czasem robił im ustępstwa, zwłaszcza Arystotelesowi, nie zmienia to faktu, że w pismach swoich bezwzględnie przyjmował idee dla wszystkich pojęć, nie wyłączając najbardziej oderwanych; dla zjawisk najmniej pozornych, a nawet dla takich, które zadawały kłam prawdzie i rzeczywistości. 50) Ale ta olbrzymia ilość tworów, przedstawiających dla myśli ludzkiej najodmienniejsze stopnie ontologicznej, etycznej, estetycznej wartości, lub nawet im przeciwnych, domagała się układu i porządku. Jeżeli świat widzialny wydawał się Grekowi prze-

cudnym Kosmosem, czyż wtedy świat umysłowy, wedle Platona oświecony [482] słońcem wspanialszem,[51]) odbierający więcej ciepła i życia, będzie pozbawiony ładu, miary i jedności? Czyż kopuła dumna, wzniesiona przez geniusz filozofa pod niebieskim stropem zaludni się chaotyczną ćmą niewyraźnych kształtów, tłoczących się w górę, chaotycznie i nieporządnie, ku oświecającej światłości? Pytanie to, sięgające do samego jądra platońskiego systemu, daje się ująć w tę prostą formę:

5° Jaka jest hierarchia idei? Gdy Platon po raz pierwszy wprowadza idee — w Fedrze jedyne, gdzie ukazują się w krainie nadniebieskiej — nie robi żadnej różnicy między niemi pod względem godności. Wszystkie nazywają się „istnością" lub „bytem" lub „bytami" a porządek, w którym wymienione są: sprawiedliwość, roztropność, wiedza i reszta bytów,[52]) zupełnie dowolny. Trudno byłoby dowieść, że pierwsza jest wyższym rodzajem od drugiej lub trzeciej idei. Jeżeli piękności przysługuje przywilej, że z wszystkich idei najjaśniej przebija w zmysłowych zjawiskach, nie jest ona dla tego ani wyższa ani niższa od innych; tylko stosunek jej do kształtów cielesnych jest odmienny. Szukamy napróżno w Fedrze jakiegoś systemu pojęć, zależnego od jednego najwyższego. Skoro idee są jestestwami, bytami wskazanemi, podciągnąć je pod najwyższe pojęcie „bytu", ale

wyraz ten nie oznacza w Fedrze idei najwyższej, lecz ma sens zbiorowy, zamiast wielości bytów prawdziwych, samodzielnych, czystych i t. d. Wszystkie bez różnicy służą duszom za nektar i ambrozyę, a jakieś ugrupowanie pod jedną najwyższą ideą jest dla tego wykluczone, że przesuwają się, jakoby panorama, przed oczami widzów, obracających się razem ze sklepieniem niebieskiem, na którem się ustawili. W takiem panoramie nie może być właściwej sceny środkowej. Jeżeli w Fedrze system idei pozbawiony prawdziwej jedności, to w Biesiadzie spotykamy się z jedną ideą, która tak wyraźnie góruje nad dialogiem, że dla innych w nim miejsca zabrakło. Mylnieby jednak przypuszczano, jakoby filozof tylko jedną podówczas przyjmował, która starczyła za wszystkie. Ograniczył się wyraźnie do idei piękności, bo taki obrał sobie temat, a tylko ze słów końcowych Diotymy dowiadujemy się, że piękność istotna, jest także najwyższą prawdą i najpełniejszem dobrem. Jak należy rozumieć tę trójjedność, kapłanka nie tłumaczy, ani w jaki sposób inne idee dadzą się pod nią podciągnąć. Jednakże sama idea piękności dziwnie bogata, bo jest uwieńczeniem mnóstwa idei, mających się do niej, jak podgatunki i gatunki do wyższego rodzaju. Zaczyna się badanie od pięknych ciał, przechodzi do pięknych dusz, a wznosi się coraz wyżej po przez piękne objawy w czynach i zwyczajach i prawach narodowych, w naukach i sztukach

do piękności najwyższej. Ponieważ każdej klasie objawów pięknych odpowiada jakaś idea, otrzymamy całą piramidę coraz doskonalszych pojęć i coraz szerszych, uwieńczonych najszerszą ideą piękności bezwzględnej, która znowu zostaje w ścisłem powinowactwie z również bezwzględną prawdą i dobrocią. Jakkolwiek to wystarcza (dla specyalnego zadania, któremu poświęcona Biesiada, nie zaspokaja bynajmniej słusznej chęci dowiedzenia się czegoś o ustroju ogólnego świata idealnego.

Ani tego, nie zrobił (Platon w Fedonie, choć była do tego okazya. Jeżeli prawdą jest, jak tam dowodzi, że nieśmiertelność duszy głównie polega na bliskiem jej podobieństwie z ideami, można było spodziewać się, że wyłoży parę szczegółów o stosunku wzajemnym tych jestestw, niewidzialnych, nadziemskich, zapewniających nam żywot wieczny. Jednakże nie porusza tej kwestyi, mimo, że obszernie tłumaczy, jako istnieją piękność, dobroć i tego rodzaju istności, do których odnosimy nasze wrażenia zmysłowe;[53]) tłumaczy, że istnieje wieczna równość, podług której sądzimy doczesne jej objawy,[54]) istnieje ciepło, zimno w sobie, w sobie i parzystość i nieparzystość[55]) a nawet zapewnia, że gdy jedne rzeczy mogą po kolei mieć udział w najprzeciwniejszych sobie ideach, inne z pewnemi tylko łączą się w taki sposób nierozerwalny, że bez nich zgoła istnieć nie mogą.[56]) W tem położeniu znajduje się dusza względem idei życia,[57]) a w bardzo podobnem śnieg, ogień, liczba trzy, febra względem

udzielających im się idei zimna, ciepła, nieparzystości, choroby. 57) Taka jednak idea wyższa panuje nad dziwnie tą a tak różnorodną klasą pojęć. Ale Platon nie mówi, a tylko [484] z krytyki systemu Anaxagorasa i z kilku zdań tu i ówdzie rzuconych można wnosić, że rozum boży urządził wszystko jak najlepiej, że i celowość objawiająca się w stworzeniach, byłaby niezrozumiałą, gdyby nie odnosiła się do najwyższej dobroci. W istocie ta idea wszystko tworzy i razem trzyma. 58) Takie było już przekonanie Sokratesa.

Dopiero w Rzeczypospolitej najwyższa idea systemu jasno wyłożona. Oko bez światła nic nie widzi a dawcą światła jest słońce. Słońce zaś potomkiem dobroci i podobnym do niej. 59) Czem ona w przestworze umysłowym jest dla umysłu i jestestw umysłem poznawanych, tem w przestrzeni widzialnej jest słońce dla wzroku i rzeczy widzianych. 60) Tych od siebie nie można odróżnić, gdy słońce ich nie oświeca. Podobnież dusza, gdy zwraca się ku rzeczom przez prawdę i byt opromienionym, widzi, poznaje i rozum objawia, ale wpatrującej się w to, co pomieszane z ciemnością, co powstaje i ginie, oczy mgłą zachodzą, tedy domyśla się, przerzuca od jednego mniemania do drugiego i robi wrażenie, jak gdyby nie miała rozumu. 61) Skąd tedy bierze się prawda w rzeczach poznawanych a w umyśle wiedza poznawcza? Odpowiada Platon,

ze od
ideą dobrego (τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν); ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, ale jest od nich piękniejsza.[62]) W świecie widzialnym światło i wzrok są podobne do słońca (ἡλιοειδῆ), ale niem nie są; tak i w krainie ducha wiedza i prawda są podobne do dobrego (ἀγαθοειδῆ), ale nie są samem dobrem, bo jego natura daleko cenniejsza. Jak słońce wzrokom, podpadającym pod oczy, daje widzialność, a oprócz tego powstanie, wzrost i pokarm, ale samo nie jest powstaniem, tak rzeczy poznawane zawdzięczają dobremu nie tylko, że mogą być poznane, lecz także, że są i że mają istność swoją, ale samo dobre nie jest istnością, lecz ją przechodzi godnością i potęgą.[63]) Myśl ta nowa i wielka, która zawiedzie teologię platońską na nieznane przedtem szczyty, świetnie uzupełnia hierarchiczną budowę piętrzących się nad sobą idei przez jedną najwyższą. Jak szeroka, że nakrywa wszystkie, a tak pełna nadbytu, że wszystkie byty, nie wyczerpując się nigdy, obdziela życiem i prawdą, zarówno w logicznem, jak ontologicznem rozumieniu. W Fedrosie szukamy na próżno tej myśli;[64]) w Fedonie, jak wspomniałem, dostrzegamy ją jakby przez zasłonę; w Rzeczypospolitej jest ona „wiedzą największą" (μέγιστον μάθημα),[65]) do której nic nie dodały dialogi późniejsze. Timeusz

wyprowadza z niej genezę świata; 66) Filebos ją objaśnia twierdzeniem, że dobre najwyższe jest rozumem boskim. 67) Prawa z niej wyciągają wniosek praktyczny, że każda rzecz dobra wśród ludzi, każda cnota jest darem bóstwa, 68) ale nigdzie również jasno i stanowczo, jak w Rzeczypospolitej, nie ukazuje się Dobro najprawdziwszą przyczyną wszystkiego, co jest i poznanem być może, niejako ideą nad ideami.

Należało z najwyższej „jednoty" lub „monady", jak czasem idee nazywają się, 69) wyprowadzić wszystkie inne, aby według założenia dialektyki każda miała w systemie swoje miejsce oznaczone. Wszak idee między sobą się łączą i rozłączają przez uczestnictwo wspólne (κοινωνία) w idei wyższej; „każda n.p. jest bytem ale każda także jest „czemś innem" czyli względnym „niebytem". Bez pierwszego żadna by nie istniała, bez drugiego żadna nie różniłaby się od drugiej." Ruch n.p. i spoczynek są to samo, bo istnieją czyli mają udział w byciu, ale także różnią się od siebie, bo jeden i drugi ma udział w „różności". 70) Ale przechodziło siły jednego człowieka, zwłaszcza przy nierozwiniętym podówczas stanie nauk, wyłożyć powiązanie wszystkich idei i wskazać wszystkie ogniwa, przez które wszystkie łączą się z wszemi. Platon pokusił się kilka razy o to, ale w zupełności nie rozwiązał zadania. W Sofiście wymienia trzy „główne rodzaje": byt, spoczynek i ruch, które

czem prędzej uzupełnia przez tożsamość i różność. 71) Ale w Filebie dzieli wszystko, co jest, na skończone, nieskończone i mieszane, dodawszy jako czwarty rodzaj przyczynę twórczą mieszanych bytów, którą jest rozum boży. 72) W jakim stosunku kategorye te zostają do wyższych w Sofiście i do idei „najwyższego dobrego", spornem jest a chociaż Neoplatończycy ułożyli z nich całokształt myśli bożych, 73) trudno uważać go za wierny obraz metafizyki ich mistrza. Bo w jego dialogach znajduje się wiele innych pojęć głównych, których wzajemne pokrewieństwo i zależność od poprzednich bynajmniej nie jest jasną.

W Teetecie długi spis ułożony: byt a niebyt, podobieństwo a niepodobieństwo, tożsamość a różność, jedno a liczba, parzyste a nieparzyste i t. d. a w dialogach, które mamy jeszcze przejść, spotkamy ich więcej. Jednakże wszystkich razem nigdzie Platon nie wyłożył; poprzestał zawsze na zgłębieniu tych, które potrzebne były dla prowadzenia bieżącej dyskusyi, a tylko w Timeuszu, pod zasłoną allegoryczną, spróbował te idee powiązać w całość uporządkowaną, które Wszechmocnemu posłużyły za wzory przy budowie świata. –

6° Czem są idee dla jednostek? W Fedrosie tylko jedna idea piękności wyraźnie odbija się w doczesnych kształtach, i blaskiem swoim oczy zachwyca, inne zaś (a mowa tylko o moralnych, 74) także słabe zosta-

z 486/487

wiają ślady, że tylko rozumowaniem odkryć je można. Ślady te są „podobiznami" owych idei, są „obrazami" lub „widmami". 75) Piękna twarz lub ciało „dobrze naśladuje" piękność odwieczną. 76) Zamiast tego frazesu czytamy w Biesiadzie, że piękne rzeczy „mają udział" w idei piękności, 77) co na jedno wychodzi. Ale w Fedonie i Biesiadzie Platon mówi przecie wyłącznie o stosunku piękności do objawów docześnych; w innych dialogach, rozprawiając o najrozmaitszych ideach, używa tych samych wyrazów lub równoznacznych. W Fedonie ma za rzecz najpewniejszą, a powtarza to kilkakrotnie, że każdy przedmiot (jest takim przez „udział"!) piękny w pięknem; gdyby zaś kto chciał powiedzieć: „przez obecność" pięknego lub „wspólnictwo" lub innym jakim sposobem, nie będzie się sprzeciwiał, byleby rozumiano, że piękne rzeczy są pięknemi przez piękność, wielkie wielkiemi przez wielkość i t. d. 78) Oczywiście rzeczy, mające w czemś udział, są tem samem do siebie podobne, a to do czego są podobne, będzie ich pierwowzorem. Wyraz ten, brany z mowy artystów i rzemieślników, pracujących według danego wzoru, napotyka się często w Timeuszu, ale przy danej okazyi zjawia się także (w dialogach wcześniejszych, a zupełnie urojoną jest hipoteza, jakoby Platon co innego rozumiał przez „udział" w ideach a co innego przez „naśladowanie";

Poznaliśmy program, naszkicowany w Fedrzie, oraz drugi (w Fedonie głębiej pojęty i wzbogacony dojrzalszą psychologią. Ale już w tem życiu działają idee w sposób nader dobroczynny. Nie tylko pociągają do czystej, bezinteresownej F 490 kontemplacyi, rodzicielki cnót prawdziwych, jak mówi Diotyma,[85]) lecz pozwalają lepiej zrozumieć i urządzić sprawy doczesne. Kto przywykł oglądać to, co prawdziwie pięknem jest, sprawiedliwem i dobrem, ten w ziemskich ciemnościach odrazu dostrzeże czczości złudnych mamideł, za którymi uganiają się większość ludzi, nie znających filozofii.[86]) Kto kocha rzeczywiście wiedzę (φιλομαθής), zdąża wytrwale do tego, co jest, a nie do tego, co w każdej chwili takiem się wydaje tłumowi;[87]) kto zaś płynie z rzeką opinii publicznej, ma za dobre lub złe to, co wszyscy, będzie ubiegał się za czem oni, i stanie się do nich podobnym.[88]) Dlatego rozwiązanie problemu społecznego zależy od znajomości idei, bo ten tylko, który je oglądał, potrafi dobrze ułożyć rzeczy doczesne, nie zaś ludzie, oddani zjawiskom zmiennym, znikomym, którzy podobni do ślepych, nie widzą wzorów wiecznych, mających przewodniczyć stosunkom prywatnym i publicznym.[89]) Tacy nie powinni rządzić państwem, bo nie mają wytkniętego przed sobą celu nadziemskiego.[90])

Przedewszystkiem nie znają idei dobrego, a kto jej nie pojął, kto nie odróżnił jej od innych i nie obronił zwycięsko od wszelakich zarzutów, ten przylgnie do tego, co jest wedle opinii bieżącej dobrem, a nigdy nie przebije się przez ciemności do wiedzy prawdziwej. Taki z pewnością przemarzy i przedrzemie życie całe w duchowem oszołomieniu a zeszedłszy do Hadezu, tam pogrąży się we śnie bez świadomości 91)

Najpiękniej wpływ zbawienny idei na umysł ludzki przedstawiony w słynnej przypowieści o podziemnej jaskini. Siedzą w niej ludzie od dzieciństwa tak spętani, że nawet głowami ruszyć nie mogą. Patrzą tylko przed sobą, w głąb słabo oświeconą przez ogień, palący się u wchodu do jaskini. Ognia nie widzą, bo nie mogą obrócić się, a prócz tego dolna część otworu zamknięta murem, za którym jacyś przechodnie, dźwigający posągi ludzkie i zwierzęce. Cienie posągów przesuwają się po tylnej ścianie jaskini, ale nie widać tych, którzy je noszą, bo zakrywa ich mur. Więźniowie wierzą, że owe cienie same poruszają się a nawet rozmawiają, ile razy głosy jakieś rozlegają się po jaskini. To ich rzeczywistość, w nią wierzą, bo od dzieciństwa zawsze takssamo widzieli, patrząc przed siebie. Ale wyprowadźmy jednego z nich za mur graniczny. Zrazu olśniony ogniem, nic nie zobaczy, potem rozezna szeregi ludzi z posągami na plecach.

Tylko z wielką trudnością da się przekonać, że przedtem widział, co były same cienie, a teraz ogląda przedmioty rzeczywiste; bo przywykły do ciemności, nie potrafi bez bólu wpatrywać się w ogień, ani w rzeczy jaskrawo oświecone. Ale to początek dopiero trudów i niespodzianek. Gdy zacznie się wdrapywać po stromej ścieżce, aby wydostać się na powierzchnię ziemi, uczuje w członkach niewprawnych ból niezmierny, a stanąwszy nareszcie u celu, w pełnej jasności dziennej, oblany słońcem, zamknie porażony oczy i nie będzie widział, gdzie się obrócić. Powoli dopiero wzrok jego zmęczony spocznie na cieniach i odbijających się w wodzie obrazach, potem na rzeczach samych. Wiele zaś czasu upłynie, zanim oczy podniesie ku cudom nieba, najpierw nocną porą, potem dopiero we dnie. Nareszcie pozna sobie, że wspaniałe słońce wszystko oświeca, wszystko utrzymuje, wszystkiem rządzi, a nawet sprawcą jest ognia, który przed jaskinią się palił i trochę ją rozjaśniał. Wtedy z wielką goryczą przypomni sobie lata, spędzone w niewoli i śmieszne ambicyjki, którymi niegdyś on i towarzysze jego, rozprawiali o znaczeniu cieniów, zgadywali ich trwałość, ich następstwo, rychłe lub późne zjawianie się; wspomni ze wstydem, jak wydem polityka swoją i starali się uchodzić za doskonalszych, wywyższać się jeden nad drugiego. A żal spotęgowany jest brakiem nadziei, żeby zmienili kiedykolwiek wygląd swój i sposób życia, bo gdyby nawet powrócił na dawne miejsce i opowiadał towarzyszom, co widział na bożym świecie,

oni wyśmieją go, mówiąc, że sobie wzrok zepsuł i dlatego wszystko inaczej widzi. Gdyby zaś nalegał i kazał im pójść oglądać, gotowi oburzyć się i zagrozić mu śmiercią. 92)]

492 Nie można głębiej pojąć ani trafniej oznaczyć różnicy dzielącej powszedni sposób myślenia od filozoficznego poglądu na świat. Większość ludzi żyje istotnie w niewoli duchowej i społecznej, narzuconej od dzieciństwa przez wychowanie, stosunki rodzinne i światowe, karyerę i rodzaj zatrudnienia, tradycye kastowe, narodowe, religijne i naukowe. Tak było w starożytności i pono zawsze będzie. Nawet chrześcijaństwo, choć podało środki przedziwne do wyswobodzenia się z tej niewoli, nie zdołało zaradzić, żeby ludzie nie wracali dobrowolnie do dawnych więzów lub nie wkładali na się nowych. Żyją chętnie w zależności a wmawiają w siebie, że są wolni i szczęśliwi. Teraźniejszość wydaje im się tak powabną, że uważają ją za godną zabiegów najwytrwalszych, ofiar najszlachetniejszych. Przeciw temu złudzeniu zwraca się Platon, dowodząc, że przebywając w życiu ziemskiem jakoby w jaskini słabo oświeconej, wzrokiem mglistym, nie domyślamy się nawet istnienia słońca, w którego promieniach jaśnieje świat inny, wspanialszy. Do niego wiedzie uciążliwa droga filozofii, od której większość stroni, nie czując się na siłach zerwania swych kajdan. Musieliby porzucić jaskinię, do której przywykli, a narazić się na trud bez miary, aby włożyć się

do nowych stosunków, których nie znają. Już u wyjścia z jaskini słabe ich oczy znieść nie mogą widoku ognia! Co będzie, kiedy w pełnem słońcu? To też mało takich, którzy tam zaszli. Ale Platon nie traci nadziei, że będzie ich coraz więcej i że od nich wyjdzie odrodzenie społeczeństwa. Dla tego tłumaczy obszernie swoją przypowieść, a później, gdy mowa o wychowaniu, do niej z upodobaniem wraca. 93) Powie nam, że ogień przed jaskinią jest symbolem słońca doczesnego, a słońce na niebie wyobraża ideę dobrego. Jak w świecie zmysłów słońce rozsiewa ciepło, światło i życie, tak w państwie myśli najwyższe dobre rodzi prawdę i rozum, a nawet słońce materyalne i wszystko, co przez nie odżywa i działa, jego jest tworem. 94) Bo chociaż dwa są króle, dwa słońca, jedno widzialne, drugie duchowe, jednak drugie jest o wiele ważniejsze, jako dawca wiedzy i prawdy. Słońce widzialne jest tylko słabym jego odblaskiem, wizerunkiem niedokładnym. 95) Słońce duchowe, czyli najwyższe dobre źródłem jest wszystkiego, co istnieje, nawet idei, a przez nie wiedzy i prawdy. Posiąść zaś prawdę, jest to odzyskać wolność, utraconą przez pierwszy upadek, jest to wybawienie z niewoli i powrót do obcowania z ideami. Powrotu tego dokonywa Dialektyka, wywodząc dusze z jaskini, na oglądanie prawdy. Takie jest znaczenie idei dla umysłu. Łącząc prawdę z wolnością, przeczuwał Platon, co cztery wieki później Chrystus miał spełnić: veritas liberabit vos. 96)

8° Jak powstała teorya idei? Według Arystotelesa złożyły się dwa różne wpływy na genezę nowej teoryi. Opowiada,[97]) że w młodości Platon wyznawał naukę Heraklita, potem przystał do Sokratesa. Od pierwszego wziął dogmat, że świat zmysłowy ciągle zmienia się i rozpływa; od drugiego, że nie ma wiedzy prawdziwej bez stałych pojęć ogólnych i definicyi. Dwa te zdania sprzeczne są, bo jeżeli rzeczy zmieniają się, nie można ich definiować, a jeżeli są definicye, musi w nich być coś stałego. Platon pogodził je, uznawszy oba za prawdziwe, ale w przynależnych granicach. Prawda jest, że rzeczy, podpadające pod zmysły, zmienne są i znikome, zatem nie mogą być przedmiotem wiedzy. Jeżeli zaś wiedza jest, odnosi się do innych bytów, które nie zmieniają się. Ale do jakich? Czy może do pojęć ogólnych Sokratesa? Tu zaczyna się trudność. Pojęcie wyraża coś trwałego a zewnątrz nas są tylko jednostki nietrwałe. Mówiąc, że jedna jest człowiekiem, druga zwierzęciem, obdarzamy ją pewną sumą stałych przymiotów, których ona nigdy nie posiada ani wszystkich razem, ani w tej czystości i doskonałości, które w sobie mieści definicya. Muszą więc inne być jestestwa po za jednostkami zmysłowemi, a te jestestwa, dodaje Arystoteles, Platon nazwał ideami; jednostkom zaś, należącym do jednej idei, to samo, co jej, nadał imię, jakoby miały jakiś udział wspólny w jej naturze [98])

Nowsi dziejopisarze prawie bez wyjątku 99) przyjęli to tłumaczenie, uzupełniwszy je tylko wzmianką o Parmenidesie i Megaryjczykach. Że tamtego Platon naśladował w Fedrosie, przekonaliśmy się wyżej; że zaś i ci znowu spekulacyami swemi mogli mu dostarczyć niejako pierwszej pobudki do przerobienia pojęć sokratesowych w samodzielne byty, nie jest bez pewnej podstawy, jak wspominałem w pierwszym tomie. 100) Arystoteles jednak, zawsze zwięzły, nie miał powodu wyliczać wszystkich wpływów drugorzędnych, co i stąd widać, że z licznych podobieństw, które odkrywa między Pitagoreizmem a nauką Platona, wymienia tylko jeden punkt, odnoszący się właśnie do genezy idei. Mówi, że stosunek doczesnych jednostek do idei platońskiej jest mniej więcej taki jaki przyjmowali Pitagorejczycy między rzeczami a liczbami. 1) Nie chciał zapuszczać się w szczegóły, które gmatwają opowiadanie, aby czytelnika zwrócić na główne przyczyny, które dały początek teoryi idealistycznej, a temi były niewątpliwie nauka dogmatyczna Heraklita, wykładana przez Kratyla, i dialektyka Sokratesa. Niesłusznie zatem Herbart więcej dowcipnie niż prawdziwie uważał idee za wynik studyów nad Heraklitem i Parmenidesem 2) pominąwszy niesłusznie rolę Sokratesa, który przecież obok Heraklita zasadniczo wpłynął na rozwój duchowy Platona. Tego definicye, po większej części etycznej treści, zamieniły się pod tchnieniem genialnego ucznia w świat

nowy, samoistny, unoszący się jako niebieskie królestwo wiedzy i prawdy, nad ziemską doczesnością mniemań i ułudy. Naturalizm Heraklita i racyonalizm Sokratesa skojarzyły się w nową syntezę idealistyczną, obejmującą wedle intencyi twórcy i to, co prawdziwie jest i to, co tylko być się wydaje, a właściwie ciągle powstaje i ginie, słowem wszystko, co dla myślenia czystego przystępnem jest i wszystko, co wyłącznie zmysłami spostrzeganem bywa. W tem znaczeniu idee platońskie są syntezą najprzód spekulacyi heraklitowej i sokratesowej, potem wszystkiego, co dawniejsza filozofia grecka wymyśliła o stosunku ducha do wiedzy, bytu do zjawisk mijających, prawdy do niepewnych mniemań, Boga do świata. I słusznie Zeller znajduje wielkość Platona w tem, że z wszystkiego, co przed nim zdziałano, potrafił twórczym umysłem swoim ułożyć coś nowego.[3] 494/4

495 Nie należy jednak zapomnieć o ważnym szczególe. Synteza taka mogła dokonać się w rozmaity sposób, jak świadczy przykład Arystotelesa. Że Platon pojęciom ogólnym nadał formę plastycznych, żywych, sobie wystarczających kształtów i umieścił w nadziemskiej krainie, zawdzięczał poezyi i religii. Choć spalił dramata swoje, pozostał poetą, a choć filozofował, nie przestał być duszą pobożną, wierzącą w tajemnice pozagrobowe. Przyjąwszy dogmat wędrówki dusz,

następstwo upadku przeddziejowego, musiał nakreślić obraz szczęścia pierwotnego, i wytłumaczyć sobie i uczniom, czego spodziewać się mieli po skończonej ziemskiej pielgrzymce. Poezya orfeuszowo-pitagorejska, której ślad taki widoczny w Fedrosie, wystawiała w świetnych barwach szczęście dusz wybranych, obcujących z bogami na łąkach, umajonych kwiatami, użyźnianych czystemi zdrojami, wśród pochodów rozkosznych i widowisk zdumiewających.[4]) Cóż dziwnego, że filozof, przedewszystkiem szukający uciech duchowych, w błogosławionej krainie roztoczył panorama pojęć ogólnych. Powiesz może czytelniku, że trudno zachwycać się abstrakcyami, nie zdolnemi duszy rozgrzewać, ale Platon, nie odłączając logiki od ontologii, umiał każde pojęcie, nawet najwięcej oderwane, napełnić życiem i siłą kształtodajną. Pojęcie nie jest dla niego bladym cieniem, rzucanym w głąb duszy przez rzeczy świata zewnętrznego, lecz modłą, z której one wychodzą i piętnem, które na nich wyciska się. Wyrażała to mistyczna teologia przenośni, na którą nieraz powołuje się filozof, przez obraz pieczęci cechującej (σφραγὶς τυπῶτις), za której pomocą wyciska Apollon na każdem stworzeniu odrębne znamię.[5]) Terminologia ta wraca u Platona, jak wiele innych wyrazów, z tajemnic zapożyczanych, gdy mówi o wyciskaniu idei lub cechy specyficznej na rzeczach, albo o wzorze czyli typie sprawiedliwości, teologii i t. d.[6])

Wiem, że poezya orfeuszowa, jaką dziś posiadamy, w znacznej części dopiero po Platonie powstała i rozwijała się pod bezpośrednim wpływem jego adeptów 7). Ale jest w niej jądro starożytne, sięgające czasów Pizystrata, zawierające wędrówkę dusz, nie dającą się oddzielić od pewnych spekulacyi kosmogonicznych. 8) Wszystko to przyczyniło się do nadania ideom platońskim owej formy poetycznej, która im zapewniła nieśmiertelność w literaturach ludów zachodnich.

9° Jak wykładał teoryę idei Platon w latach późniejszych? Gdybyśmy mieli Arystotelesa dialogi „o filozofii" „o dobrem" „o ideach" i t. d., w których wyłożył i ocenił system swego poprzednika i mistrza, 9) odpowiedź na to pytanie byłaby znacznie ułatwiona a sąd nasz o rozwoju teoryi idealistycznej i zmianach, jakich doznała, polegałby na wiarogodnem sprawozdaniu. Arystoteles przez jakie lat dwadzieścia był uczniem Platona, dyskutował z nim, spisywał swoje uwagi krytyczne i niejedną podnosił trudność w dialogach, które mogły nie podobać się kolegom, ale były stylistycznie bardzo udane. Niestety wszystkie te prace przepadły, z wyjątkiem nielicznych ułamków 10), a chociaż niejedna z nich myśl przeszła do tak zwanych dzieł „pragmatycznych"*, zwłaszcza do metafizyki, niewielka to pociecha, skoro i metafizyka doszła nas w stanie dosyć smutnym i podobną jest do ruiny, w niektórych miejscach prawie nieprzystępnej dla negromadzo-

nego gruzu. Prawda, że wiele w niej miejsca zajmuje polemika przeciw ideom,
ale nie jest ani wyczerpującą
ani systematycznie wyłożoną, bo autor czasem ją skraca, odsyła-
jąc do innych dzieł, czasem się powtarza, nie przywodząc nic nowego,
czasem zostawia dalsze traktowanie kwestyi na później, ale do niej nie wraca.[11])
Że doskonale zna teoryę, jest widocznem, bo wiele zdań z niej przyta-
cza, niekiedy potakując, częściej ganiąc, ale niestety prawie nigdy
nie podaje źródeł.[12]) Wielu z tych zdań szukamy na próżno w pismach
Platona, muszą
zatem pochodzić z ustnego nauczania.[13]) Rzadko dowiadujemy się,
co Platon dawniej utrzymywał, co później, lub co wyłącznie do niego, co do uczniów należy,[14])
a na domiar pomieszania autor czasem tak się wyraża, jak gdyby jeszcze
do nich się zaliczał.[15]) Pomimo tych trudności możnaby jednak z metafizyki
Arystotelesowej, przywołując na pomoc kilka ustępów z „fizyki" i z księgi
„o duszy" oznaczyć główne różnice, zachodzące między później-
szą teoryą Platona, ustnie wygłaszaną, a dawniejszą, złożoną w dialogach.[16])
Zdaje się po pierwsze, że Platon zmniejszył liczbę idei, ogra-
niczając je do samych rodzajów i gatunków; pojęcia zatem
względności, negacyi, wyrobów sztucznych nie uchodziły odtąd
za byty samodzielne. Jeśli w dialogach czytamy o większości
w sobie, podobieństwie w sobie, o idei ciepła, zimna, ciężkości,

są przydatne do zrozumienia dialogów. Tłumaczą niejedno w rozwoju szkoły, ale w żadnem dziele platońskiem idee nie są liczbami ani nie są ograniczone do samych rodzajów i gatunków przyrodzonych, jakby wynikało z krytycznych uwag Arystotelesa. Musiała zatem zmiana nastąpić po napisaniu większej części dialogów, bo trudno przypuścić, żeby mistrz, piszący głównie dla uczniów, co innego im wykładał z katedry, co innego w pismach. Jedna jest tylko praca, która powstać mogła w czasach, gdy uważał za potrzebne zmieniać swoje poglądy ideologiczne, nie zawierająca nic takiego, coby nie dało się z niemi pogodzić. Są to księgi „Praw". Przypadają na ostatnie lata jego, a poświęcone przeważnie sprawom polityki praktycznej, rzadko kiedy zapuszczając się w spekulacye teoretyczne. Wtedy nawet tak mało zajmują się kwestyą idei, że niektórzy, jak Ribbing, a niegdyś nawet Zeller, chcieli odsądzić Platona od ich autorstwa. Przy tem panuje w nich nastrój religijno-arytmetyczny a matematyka w wychowaniu, prawodawstwie, liturgii tak znaczną rolę piastuje, że z tem wszystkiem daleko lepiej zgadza się późniejsza ideologia, naszkicowana przez Arystotelesa, niż owa, która rozjaśnia Fedona, Fedra

Nau. odkupien. wschodu -- zob. p. 290 37

293 = dusze wydost. się z błęd. koła urodz. — tęsknią aby osiągn. Nirwanę [illegible] — Stąd że od boga odchodz. a wyzwalają = rodzi się wielk. niepokój — Dostąp. [illegible] [illegible] — z otwar. stan. się bog.

294 = Pind: po drodz. Jaśnie [illegible] do krain bog[illegible]

295 = odkupie. przez czyn. (Sowa)
" " " miło. (Plat.)
filozofo. " miło. ")

300 = pełnocie = prowad. do [illegible]

302 = ci którzy [illegible] wszystko i t.d.

Rozmowa wstępna pod niejednym względem ciekawa. Jest to jakoby list z dedykacyą, podobny do tej, którą czytamy na czele Fedona. Oba dialogi mają także to wspólne, że prolog dedykacyjny odbywa się po za granicami ziemi attyckiej, raz w Megarze, drugi raz w Fliuncie. Są i różnice. Fedon opowiada zdarzenia, w których sam brał udział, Euklides napisał rzecz swoją wedle relacyi, prawda, że bardzo pewnej, gdyż od samego pochodzi Sokratesa. Otóż jedyny to raz spotykamy się u Platona z czytaniem gotowego już dialoga a nawet ze wzmianką o sposobie, w jaki został napisany. Chciał widocznie objaśnić swój własny sposób tworzenia. Euklides robił notatki, potem rzecz spisuje, nareszcie kilka krotnie poprawia, radząc się Sokratesa.[33] Tak niewątpliwie Platon pracował, ale przez grzeczność przypisuje wszystko Euklidesowi, jak gdyby on był istotnym autorem. Czytelnik jednak łatwo domyśli się, że to fikcya, bo Euklides nie był przy dysputie, a gdy się skończyła, Sokrates poszedł do sądu na proces. Po wyroku został odprowadzony do więzienia. Tam często go przyjaciele odwiedzali (nawet Euklides, choć mieszkał w Megarze, ale trudno przypuścić, że z mistrzem skazanym na śmierć, rozmawiał o kwestyach subtelnych, poruszonych w Teetecie. Platon nie zawsze dbał o pozór prawdopodobieństwa, a jak Fedonowi każe powtórzyć dysputę, która w tej formie mogła tylko powstać w jego własnej głowie, tak Euklidesowi

przypisuje swój utwór literacki, w dowód wielkiej przyjaźni i wspólnych przekonań. 34)

Ciekawe jest także oświadczenie Euklidesa, że rozprawy nie napisał w formie opowiadającej, lecz tak, jak odbyła się, żeby uniknąć ciągłego powtarzania zwrotów: powiedział, zgodził się i t. p. Teichmüller znalazł w tem oświadczeniu uroczyste zerwanie z formą opowiadającą, której się Platon trzymał n. p. w Rzeczypospolitej a po Teetecie posługiwał się wyłącznie formą dramatyczną. Jednakże konkluzye dorpeckiego uczonego okazały się tak nieprawdopodobnemi, że mało kogo przekonał, jak wspomniałem, 35) słowa zaś Platona co najwięcej dowodzą, że formę opowiadającą miał za trudniejszą. W każdym razie trudu tego podejmował się tylko dla ważnych powodów. W Teetecie ich nie było, bo dyskusya między trzema osobami dała się łatwo przedstawić w formie dramatycznej, i niby nawet nie straciła na zrozumiałości, gdyby nie było rozmowy wstępnej. Ale w Biesiadzie n. p. szereg mów i licznych zdarzeń między niemi i po nich nie dały się powiązać w całość artystyczną, ożywioną, bez kogoś, który opowiadał. Taka rola przypadła Arystodemowi, który wszystko widział i słyszał. Podobnież w Fedonie sama rozprawa o nieśmiertelności duszy mogła bez trudności być przedstawioną dramatycznie; była to forma najprostsza, dobrze znana każdemu Ateńczykowi z dialogu tragicznego. Ale oprócz dyskusyi należało wspomnieć

o wielu rzeczach, które wydarzyły się przed nią i po niej a także wyrazić stan duszy tych wszystkich, którzy zebrali się przy umierającym Sokratesie, wydało się Platonowi, że to zadanie rozwiąże się najlepiej za pomocą formy opowiadającej. Ale dobrze mówi Hirzel, że Platon nie był pedantem a nawet w opowiadających dialogach często omija owe słówka pytające lub potakujące, gdy powtórzenie ich stawało się uciążliwem. 36)

Główny dialog rozwija się w ten sposób. Sokrates gawędzi z Teodorem matematykiem, który mu przedstawia swego ucznia, młodego Teetetu, który bardzo zdolny a z twarzy podobny do Sokratesa. Zaczyna się zowrzipna rozmowa przyjacielska, która niebawem przechodzi w poważną rozmowę. – Uczy się u Teodora matematyki, astronomii i wiele innych rzeczy, aby nabyć wiedzy. Ale co jest wiedza? – Oczywiście to, czego uczę się u Teodora, geometrye i podobne nauki, a także inne sztuki wszystkie i rzemiosła są wiedzą. – Filozof z odpowiedzi nie bardzo kontent, bo pyta o definicyę a nie o szczegóły, nie wznosząc się w ogólnem pojęciu, nie jest definicyą wiedzy. Bystry chłopiec to rozumie i opowiada, że niedawno na lekcyi Teodora, gdy była mowa o wyciąganiu pierwiastków kwadratowych, podzielił wszystkie liczby na kwadratowe i prostokątne, aby wyrazić obrazowo, że pierwsze mogą być uważane za iloczyny z

równych czynników, drugie z nierównych; tamtych pierwiastki będą wymierne, tych niewymierne. Sokrates uradowany taką zdolnością uogólniania, zachęca go, aby również trafną definicyę podał wiedzy, a gdy skromny młodzian się wzbrania, wychwala mu słynną swoją metodę położniczą, wszak przy jej pomocy można każdy płód duchowy wydobyć na światło dzienne i osądzić, czy ma w sobie dosyć sił żywotnych. 37) Ośmielony Teetet odpowiada: wiedza jest czuciem! 38) Sokrates przypomina, że coś podobnego utrzymywał Protagoras: „człowiek jest miarą wszech rzeczy; istniejących, że są, nie istniejących, że nie są." Teetet w istocie czytał to w jego książce. 39) Ale wtedy każda rzecz jest dla każdego taka, jaka się jemu wydaje; ten sam wiatr dla jednego zimny, dla drugiego nim nie jest. Ponieważ wydawać się jest to samo co czuć, a czujemy to, co jest, zatem wiedza, jeśli jest czuciem, zawsze odnosi się do czegoś, co jest, zaś nigdy się nie myli. 40) Protagoras jednak zasłania się Heraklitem, a ten, jak wielu poetów przed nim i po nim, jak Empedokles, Homer, Epicharm, twierdzi, że wszystko jest w ruchu, że nic właściwie nie jest, lecz wszystko powstaje i wpływa się. Ruch jest wszystkiem, bo daje życie, brak ruchu wszystko zatrzymuje, osłabia, niweczy. 41)

Z tych założeń wynika, że każde wrażenie zmysłowe jest względne a jego przedmiot, kolor n.p. ciepło, lub wielkość właściwie nie przebywają ani

w czującym podmiocie ani w rzeczach zewnętrznych, lecz wyrażają stosunek ich obopólny. Ponieważ one zaś ciągle się zmieniają, przeto także będzie się zmieniał ich stosunek. Zwierzę widzi kolory inaczej, niż człowiek, a ten wedle wieku lub usposobienia w różnych czasach różne odbiera wrażenia wzroku, dotykania i t. d. Wszystko to zrozumiałe, ale powstają trudności. Jesteśmy wszyscy, mówi Sokrates, przeświadczeni o trzech pewnikach: a) nic nie powiększa się ani zmniejsza, dopóki jest równe sobie; b) rzecz pozostaje równą sobie, dopóki nic nie przybywa, [505] nic nie ubywa; c) czego nareszcie nie było, także nie będzie, jeśli nie powstanie. Jednakże trzy te zdania nie zgadzają się ani między sobą ani z Heraklityzmem, a wtedy wszystko staje się niepewnem. Młodzieniec mocno tem zdziwiony, Sokrates pociesza go, że zdziwienie jest początkiem filozofii.[42]

Ażeby wyjaśnić te trudności, mędrzec po raz drugi bardzo skrupulatnie przechodzi system protagorejski, i to w formie, jaką nadali uczniowie „dowcipniejsi", przez których prawdopodobnie rozumiał Arystypa i jego zwolenników.[43] Przyjmuje dwa rodzaje ruchu, czynny i bierny, które spotykając się rodzą niezliczone skutki, i to zawsze w ten sposób, że równocześnie powstaje i wrażenie [506] podmiotowe i zewnętrzny obraz, jemu odpowiadający. Z oka n. p. wychodzi ruch powolniejszy, szybszy zaś z przedmiotu, a gdy dwa te ruchy uderzają o siebie, oko staje się

widzącem a przedmiot wydaje się posiadać barwę swoją; jednakże ani oko widzące ani przedmiot widziany nie istnieją dla siebie, lecz są to dwa nierozłączne czynniki, składające się (współnie) na dwojaki skutek: wrażenie i przedmiot wrażenia. 44) Jesteśmy w pełnym fenomenalizmie. Znamy tylko wrażenia, a co nie jest wrażeniem, dla nas nie istnieje. Ale między wrażeniami, pod względem prawdy, nie ma różnicy: senne są takie same, jak na jawie. Może życie snem tylko, woła Sokrates, po nim powtórzy Kalderon i tylu poetów i filozofów, którzy na próżno szukali jasnego kryteryum na odróżnienie życia duszy we śnie od życia jej na jawie. 45) To pewna, że dla sensualisty różnica ta istnieć nie powinna, bo w obu połowach życia swego odbiera dusza wrażenia również rzeczywiste. Ani nie zachodzi różnica między normalnemi wrażeniami a patologicznemi, bo dla każdego, czy będzie zdrów na umyśle czy chory, chwilowe wrażenie jest prawdziwem. Wynika to z psychologii sensualistycznej a twierdzenie Teeteta, że wiedza jest czuciem, okazuje się uprawnioną (konsekwencyą z systemu Protagorasowego. 46) To jednak fatalne dla systemu, bo każde jestestwo czujące, nawet zwierzę, będzie miarą wszech rzeczy, a każda wiedza będzie również wiele warta, Protagorasa czy nieuka, bo każda jest czuciem. Ustanie wszelka wyższość nauki, możność dowodzenia. Jeśli czucie jest wiedzą, będzie

~ 506 | 507 255 386

miał wiedzę obcego języka, kto go słyszy; będzie miał wiedzę liter, kto je widzi, choćby nic nie rozumiał, bo w obu przypadkach odbiera wrażenia zmysłowe. Kto ich nie doznaje, będzie bez wiedzy, choćby w owej chwili przypominał sobie wszystko, czego nauczył się kiedyś, bo pamięć tylko do przeszłych wrażeń się odnosi, zatem nie jest wiedzą. Ta zawsze jest wrażeniem obecnem. 47)]

[507 Dyskusya wydaje się skończoną, gdy niespodzianie ożywia się nanowo. Sokrates podejmuje się bronić dawno zmarłego sofisty, ~~z którym~~ ponieważ obchodzono się z nim często niesprawiedliwie, traktowano nawet po żakowsku. 48) Apologia ta nie jest przyznaniem się do winy Platona za jakieś dawniejsze szorstkie i jednostronne polemiki, jak ktoś twierdził, 49) lecz ma cel podwójny. Najpierw karci niepowściągliwość Antystenesa, który zdaje się gwałtownie a nielogicznie występował przeciw Protagorasowi; 50) potem jest świetnym zwrotem retorycznym, ~~genialnie pomyślanym~~, za pomocą którego uwydatnia się w całej pełni ~~żeby w pełnym ukazuje~~ ~~świetnie~~ bezstronna krytyka Sokratesa. Ażeby dyskusyi nadać charakter poważniejszy, nakłania on Teodora, który dotąd od niej stronił, do zastąpienia Teeteta a nadto oświadcza, że będzie się trzymał jak najwierniej słów samego Protagorasa. 51) Chciał widocznie wszelki usunąć pozór pobieżnego traktowania sprawy. Następują dwa dowody stanowcze. Pierwszy osobisty, lub, jak mówią, ad *hominem*. Jeżeli

Każde wrażenie prawdziwe, a po za niem innej wiedzy nie ma, to jakże wytłumaczy Protagoras, że ludzie odróżniają zdania prawdziwe od błędnych. Wielu nawet mniema, że on się myli, on zaś nie może temu zaprzeczyć ze swego punktu widzenia. Czy bowiem powie, że oni się mylą, czy im przyzna rację, zawsze upada twierdzenie, że każde wrażenie prawdziwe.52) Ktoś widocznie się myli, a z wyjątkiem Protagorasa wszyscy wierzą, że mylić się można. Drugi argument brany z tego, co może wydarzyć się w przyszłości. Gdyby się nawet przyznało, że każdy z nas ma swoje wrażenia obecne za prawdziwe, czyli uważa, że ciepłe, zimne lub słodkie, co się jemu takiem wydaje, inaczej rzecz się przedstawia, gdy się pytamy, czy ciepłe lub zimne będzie dla nas przydatnem albo szkodliwem. Wtedy więcej ufamy lekarzowi niż sobie samym, przez to wyrażamy, że w tego rodzaju wnioskach mylić się można i że łatwiej omyli się nieuk od znawcy. 507] 508 Podobnież w sprawach publicznych za zgodą wszystkich, ludzie doświadczeni lepiej od partaczy orzeczą, czy pewne wypadki obecne okażą się w przyszłości błogiemi lub zgubnemi. Zatem nie każde zdanie również prawdziwe, skoro wprawniejsi i zdolniejsi lepiej sądzą od mniej wprawnych i mniej zdolnych. Ażeby wybrnąć z tego kłopotu, niektórzy

~~508~~

zwolennicy Protagorasa, poczęli odróżniać wrażenia obecne od przewidywania ich skutków; pierwszym zawsze mają za prawdziwe, w drugich przypuszczają możność błądzenia. Ale czy dowolna ta różnica potrafi uratować system Protagorasowy, i zwłaszcza główny jego dogmat, że człowiek każdy jest miarą wszech rzeczy a sąd jego zawsze prawdziwy? 53)

Zanim na to Sokrates odpowie, pozwala sobie długie zboczenie. Maluje w żywych kolorach karyerę niespokojną adwokatów i polityków a pogodne, idealne życie filozofów. Tamci w trybunałach i zgromadzeniach ludowych ubiegają się o popularność i łaskę tłumów; ci zajęci szukaniem prawdy, cenią swą niezależność, nie dbają o niczyje względy, stronią od interesów, myślą o życiu przyszłem. 54) Sokrates nazywa skromnie gorący ten wylew duszy „przydatkiem" (p. 177 b), nowsi tłumacze „epizodem", bo luźno przyczepiony do zawikłanej rozprawy, przerywa w sposób orzeźwiający ujemną krytykę przez obraz dodatni, zaokrąglony. Jest za długi, żeby przytoczyć go w całości; kilka wyjątków podałem w życiu Platona (str. 184). Tutaj podnoszę niektóre myśli głębokie, które zostały wyłożone obszerniej w Fedonie i Rzeczypospolitej. Tylko człowiek, wykarmiony filozofią, jest prawdziwie wolny (p. 172 c); nie zna od dzieciństwa drogi, wiodącej na rynek, nie wie, gdzie trybunał, senat lub rada miejska (p. 173 d);

on tylko ciałem przebywa w mieście, gdy duch jego, gardząc sprawami doczesnemi, odlatuje do nieba, ażeby obejmować obroty gwiazd i naturę ogólną każdego z bytów (p. 173 e); nie pyta, co robi sąsiad, lecz to z wielkiem wytężeniem zgłębia istotę człowieka i co czynić mu przystoi lub cierpieć (p. 174 b); nie interesuje się królami, bo mało są wykształceni, a w tem podobni do pasterzy, że doją swoje trzody (p. 174 d); nie ma sobie za nic bogactwa, genealogie szczytnych przodków (p. 175 a); wie, że na ziemi zawsze źle będzie, bo taki los z konieczności przypadł śmiertelnym istotom; Na tego stara się czem prędzej uciec stąd; ucieka zaś stając się wedle możności podobnym do Boga. Podobieństwo na tem polega, ażeby być sprawiedliwym i świętym i mądrym.55)

„Bóg nigdy pod żadnym względem nie jest niesprawiedliwy, lecz jak najbardziej sprawiedliwy; im sprawiedliwszy zaś z pośród nas kto postępuje, tem podobniejszym do Niego się staje. Od tego zależy wartość czy zacność człowieka czy podłość i lichość. Poznać Boga jest mądrością i cnotą prawdziwą; nie znać Go, to głupotą złością i głupotą. Wszystkie inne zdolności i pozorne rodzaje mądrości, używane w sprawowaniu rządów, obrzydliwe są a w sztukach i umiejętnościach płaskie i nikczemne.” 56)

dających się pogodzić z subjektywizmem, ażeby zgotować mu porażkę tem większą. Jeżeli prosta analiza faktów psychologicznych, odkryła w nim mnóstwo sprzeczności, a nawet błąd zasadniczy, to w świetle metafizyki rozpływa się cała ta mglista sofistyka, bo nie potrafi żadnej z owych prawd wytłumaczyć, które rządzą światem i ziemskimi losami człowieka. Odpowiednio do zmienionej argumentacyi styl Platona staje się wzniosłym i namiętnym; są ustępy, równie piękne, jak w Fedonie; również natchnione, jak w Rzeczypospolitej. Ale to tylko epizod niezwykły, po którym Sokrates znowu wraca do zwyczajnej dyskusyi.

Pod naciskiem argumentów Teodor nareszcie zgodził się, że w sprawach prywatnych i publicznych, których przebieg i skutki są pożyteczne lub szkodliwe, zależą od przyszłości, nie każdy, lecz tylko najrozsądniejszy będzie sędzią powołanym, zatem i miarą wszech rzeczy. Może jednak twierdzenie Protagorasa pozostaje prawdziwem w obrębie wrażeń obecnych? Może tych przynajmniej każdy będzie miarą i sędzią, o ile go dochodzą? 258) Ażeby to zbadać dokładnie, trzeba by rozprawić się z Heraklitem, z którego systemu teorya ta wyszła,

ale to nie łatwa sprawa; z uczniami jego dyskutować nie sposób, bo za niespokojni i nerwowi, w mowach i pismach; trzeba zatem bez nich zgłębić ich naukę.[59]) Mówią, że wszystko jest w ruchu. Ale ruch jest dwojakiego rodzaju, bo jest albo zmianą miejsca albo zmianą jakości. Jeżeli więc wszystko jest, musi rzecz każda ciągle zmieniać nie tylko położenie swoje w przestrzeni, lecz także swoją naturę czyli sumę przymiotów. Inaczej świat nie byłby ruchem bezwzględnym, jak chcą Herakliteycy.[60]) Wtedy jednak ich teorya poznania, którą Sokrates wyłożył poprzednio (str. 505) nie da się utrzymać. Bo wrażenie według nich ruchem jest, a przedmioty jestestw, będące treścią wrażenia, także (są ruchem. Ruch zaś każdy się zmienia; będzie więc wrażenie w każdej chwili innem a jego treść także inną. Z tego wynika, że o nic pytać nie można, ani na nic odpowiedzieć, bo wszystko się zmienia. Ten, co widzi n. p. kolor, nie może ani twierdzić, że [571] widzi, ani że to, co widzi, jest kolorem, bo i widzenie ciągle się zmienia, i kolor także. Może odpowiedzieć: tak, i może: nie tak; przy ciągłym ruchu odpowiedź każda prawdziwa, czy twierdząca czy przecząca.[61]) Krytykę tę Teodor najzupełniej pochwala, a Sokrates ironicznie dodaje, że właściwie nawet „tak" i „nie tak" mówić nie wolno, bo i to jeszcze oznacza coś stałego. Zwolennicy ruchu powszechnego powinni nowe sobie wynaleźć wyrazy,

a zanim to uczynią, niechaj na każde pytanie odpowiadają: „na żaden jakikolwiek sposób." 62)

Rzecz z Heraklitejczykami i Protagorasem ostatecznie skończona. Okazało się, że człowiek nie jest miarą wszech rzeczy, że czucie nie jest wiedzą, a jeżeli wszystko jest ruchem, nawet czucia jasno określonego nie będzie. Teodor zadowolony a młody Teetet pragnie teraz usłyszeć sąd Sokratesa o drugim systemie, przeczącym wszelkiemu ruchowi. Ale Sokrates stanowczo się wymawia od trudnego zadania. Z uczniami Parmenidesa byłaby sprawa łatwiejsza, ale jego samego nie można zbyć krótką polemiką. Na długą zaś czasu nie starczy, jeżeli temat zaczęty ma być doprowadzony do końca. Parmenidesa widział w swej młodości, kiedy ten już był stary a robił wrażenie zdumiewające. Lepiej go teraz pominąć. 63) Zamiast tego przyrzeka Sokrates raz jeszcze zająć się definicyą Teeteta. Wszakże on sformułował zdanie „wiedza jest czuciem"! Protagoras powiedział coś podobnego, ale nie to samo. Wymaga przeto grzeczność, żeby zdanie Teeteta rozebrać. Osobno a robi to Sokrates w sposób trafny i zajmujący.

Kto właściwie widzi i słyszy? Czy oczy nasze i uszy, czy też my sami za ich pomocą. Odpowiedź nie trudna. Gdyby wrażenia naszych zmysłów nie odnosiły się do jednego czującego pierwiastka, bylibyśmy

Albo wedle niego znamy rzecz, o której sądzimy, albo nie znamy; w jednym i drugim razie wykluczona możność błądzenia, bo znając rzecz, nie będziemy jej brali ani za inną, dobrze nam znaną, ani za coś, czego nie znamy. Musielibyśmy bowiem i znać, i nie znać to samo, a to sprzeciwia się zdrowemu rozsądkowi. 75) Zresztą twierdzenie każde odnosi się zawsze do czegoś, co jest. Moglibyśmy zatem błądzić, albo twierdząc coś, co zgoła nie jest, a taki sąd niemożebny, albo twierdząc co innego, niż to, co jest, a to równałoby się zamianie rzeczy znanej na inną także znaną. Ale nikt przy pełnym rozumie nie będzie utrzymywał, że piękne jest brzydkiem, niesprawiedliwe sprawiedliwem, koń jest wołem i t. p. 76) Wszystko to jest sofistyką tak namacalną, że można ją tylko uniewinnić jakimś ukrytym zamiarem, który później się objawi. Ale na tem nie koniec.

Sokrates przechodzi jeszcze inne sposoby, tłumaczące powstanie błędu. Mogłaby n. p. pamięć być podobna do tablicy woskowej, z której źle odczytujemy znaki na niej wyciśnięte, 77) lub do gołębnika, w którym na kształt ptaków złowionych, latają różnorodne wiadomości nabyte, wtedy zdarzyć się może, że zamiast szukanych, wpadają nam do rąk takie, których nie szukamy. 78) Ale przykłady te także nic nie tłumaczą, bo przy szybkiem dodawaniu liczb często się mylimy, nawet, gdy poszczególne liczby dobrze są wyryte w pamięci, a przy wydobywaniu wiadomości z gołębnika duszy, mamy niewątpliwie tę, która nawinęła się, za prawdziwą, choćby nawet później mogła okazać się fałszywą. Zawsze wraca ten sam zarzut, pod-

I

Naj: etyczn. polity. Pl. w najdojrzalsz. swej form. zost: wypowiedz. w Rz. jest. obok niej uwzględn. jenn. kat. dzieło: podobn. treści. to z literat. powod. aby obraz liter. wszech. pisar. nie zobaczy dla powod. liter. nie kryst. Chcemy dać obr: komplet: wszech. pisar: a nie tylko: nie ręk. okr. nie oddal. rzecz. jak niektór. nie zdaw: A pierwszeń. mej. ustęp

Gorgias, ... nie ... ze swej impon: Kryst: w jedn. z swoich dzieło wprowadz. Sokrat. z pod korzyst. ... go ... pole swej: i dział. aby dan. swej. od Pl. pod zarzut A

Jeno. w tre. ... wszech. po Chr. Grec. rhetor. swej: dzieło ten ze ... nie wyra. i stawił się jego obr.

rozkładać na części. Bez takiego zaś rozkładania nie dochodziło się (według niego) ani do definicyi ani do wiedzy. Byłby zatem powiedział, że śnieg jest czemś białem, zimnem, miękkiem i t. d. Takie wyliczanie wrażeń nazywał żartobliwie „długiem omawianiem" (μακρὸς λόγος) czyli definicyą i na tem wiedzę zasadzał, poszczególnych zaś wrażeń, jako nie dających się w ten sposób definiować, nie poczytywał za właściwy przedmiot wiedzy.[87])

Ale definicya trzecia jest zbyt poważna, aby dała się pozbyć tak tanim kosztem. Domaga się rozbioru szczegółowego, zwłaszcza wyraz λόγος, owa „racya", która przerabia sąd prawdziwy na wiedzę. Czem tedy będzie ta racya, ten logos? Sens wyrazu przedziwnego taki nieuchwytny, taki zmienny w rozlicznych swoich lśniących się barwach, taki odrębnie grecki, że tłumaczyć go dokładnie niesposób. Logos może być rozumem i myślą, mową i słowem, kwestyą i rachunkiem, prozą i opowiadaniem, przyczyną i twierdzeniem. Może być wszystkiem, nie tylko w ogólnym słowniku języka greckiego, lecz i w specyalnym Platona.

Sokrates jednak, jak domyślam się, dla pobudek polemicznych uwzględnia tylko trzy znaczenia: a) słowo; b)

Gorg.
Treść. Najpr. ~~Krótka~~ sprzeczka międz. Cherefont. a Polos: ten się rozg. wypow. naprzód cały mędr. znęczon. Gorg. wypow. zestap:

~~O Cherefoncie, wiel. sztuk. wynalezion. wśród ludz. za pomo. doświadczeń doświadczo. sposob. Doświadcz. bowiem sprawi, że życ. nasz. postępu. wedle sztuki; brak zaś doświadcz. że wedł. trafu. Ale z wszystk. tych sztuk rzeczy inni inne wioną sposób bior. w posiad.; najlepsi zaś najlepsze. Z tych właś. jest i ten tu nasz Gorg. w najpiękn. sztu. ~~udział ma~~ uprawa.~~ = (448 c)

Pomiń. ta defin. wcale nie zadowal: Sokr. wprost do Gorg. się zwra: Jeśli mówca jest i inn. wymo: nazw. więc powie jak najkrócej czem się wymow. zajmu: Gorg: Retory: ~~wymowa~~ jest to sztu: która zajmu. się mowami. 449 d.

[~~Ta odpowiedź~~ jego styla i logi = orzyni. wiele tekst defini. nie zadowol. Musimy Gorg. odtworzć. i tem się zajść przew. dalej.

liczenie; c) cecha charakterystyczna. Widocznem jest, że pierwsze
dwa znaczenia są nieprzydatne do określenia wiedzy. Jeżeli logos bierzemy
jako [518] słowo, będzie „zdanie prawdziwe z logosem" oczywiście „zdaniem wy-
słowionem", nic zatem nie przybędzie, coby mu nadawało godność wiedzy.
Każde zdanie może być wygłoszonem. Jeżeli zaś logos jest wy-
liczaniem czyli analizą szczegółów, także nie powstanie wiedza. Wszak
Hezyod twierdzi, że wóz każdy składa się ze stu części. Zdanie to prawdziwe,
ale do istotnej znajomości wozu potrzeba czegoś więcej, krom wymie-
niania jego części. [88] Pozostaje sens trzeci, czyli cecha charakterystyczna,
przez którą rzecz wyróżnia się od innych, należących do tego
samego rodzaju. Ale kto ma sąd prawdziwy o rzeczy, musi znać także
jej cechę główną. Twierdzić zatem, że wiedza składa się z prawdziwego sądu
o rzeczy a prócz tego ze znajomości jej różnicy gatunkowej, jest
właściwie tautologią. Bo znajomość różnicy gatunkowej będzie albo
sądem prawdziwym albo wiedzą; w pierwszym razie nic nie dodajemy
nowego, w drugim wprowadzamy ukradkiem to, czego szukamy, mó-
wiąc, że wiedza jest to prawdziwe zdanie z dodaniem wiedzy. [89]
I zdaje się Sokratesowi, że rzecz załatwiona: „Byłoby to zgoła nie-
dorzecznie, gdyby na pytanie: co to wiedza? odpowiedziano, że to zda-
nie prawdziwe z wiedzą czy różnicy czy czegokolwiekbądź. Zatem ani

d, Kratyl – Eutydem.

Oba dialogi mają tyle rysów wspólnych z Teetetem, zwłaszcza Kratyl, że ten wydawał się nawet być jego naśladowaniem, sporządzonem przez jakiegoś fałszerzę. Zdanie to Schaarschmidta[41]) nie utrzymało się, ale polega na prawdziwem spostrzeżeniu, że Kratyl tak samo, jak Teetet, zwalcza filozofię Heraklita, z tą tylko różnicą, że w nim więcej uwzględniony Heraklit, w Teetecie zaś Protagoras. Nie wyłącza to jednakże związku wewnętrznego tych pism, bo jeżeli Heraklita system błędny, upadają także wnioski, które z niego wyprowadzał Protagoras, a jeżeli zaś tego wnioski sprzeciwią się prawdzie i rzeczywistości, musi być błędnem źródło, z którego wypływają. Ta polemika i wiele innych podobieństw, które zostawiam na później, wiąże Kratyla z Teetetem.

Kratylos[42]) nie zajmuje się „pochodzeniem języków" ani początkiem mowy ludzkiej w nowożytnem rozumieniu, lecz znaczeniem prawdziwem wyrazów, περὶ ὀρθότητος ὀνομάτων, oczywiście greckich, bo innych Platon nie znał. Swoją zaś teoryę, z greckiej etymologii wysnutą, stosuje także do języków obcych, bo z góry przypuszcza: 1° że wszystkie powstały tym samym sposobem, jeden niezależnie od drugiego, przez co wykluczone jest ich pochodzenie wspólne. 2° że każdy język jest narzędziem, umyślnie zrobionem do jakiś

najtrafniejszego wyrażania myśli. Ale myślimy za pomocą pojęć, których znakami czy nazwiskami są słowa. Każde, najmniej pokaźne słówko jest nazwą jakiegoś pojęcia i do niego 538 przyczepionem, jak karteczka do obrazu lub pozążke w muzeum. Niesłusznie Lockemu lub nawet Hobbesowi przypisują uznanie tej prawdy,[43] którą już w Kratylu czytamy, że pierwszy, który rzeczom nadawał nazwiska, tak je tworzył, jak pojmował rzeczy.[44] Podziwiają zdanie Hegla, że tylko za pomocą nazwisk myślimy,[45] ale już Kratyl upewnia, że kto ma nazwiska, także ma rzeczy.[46] Heraklitowczy skrajni uważali to za możebne, upatrując jakiś związek tajemniczy między nazwiskiem a rzeczą, której ono przysługuje. Czy to prawda, rozbiera Platon w Kratylu.[47]

Dla czego nazywamy pewne zwierzę koniem a pewien rodzaj ruchu chodzeniem? Rozprawiano o tem namiętnie w filozofujących Atenach. Jedni twierdzili, że wyraz nie ma nic wspólnego z rzeczą, którą oznacza, lecz jest dowolnem brzmieniem, na które zgodzono się powszechnie. Może każdy, jak mu się podoba, rzeczy nazywać i przezywać, byleby inni to przyjęli. Broni tej teoryi Hermogenes, szlachcic zbankrutowany, brat bogatego Kalliasza, którego dom tak malowniczo opisany w Protagorasie.[48] Nie zły człowiek, zaprzyjaźniony z Sokratesem, ale mętna głowa. Niegdyś zwolennik Protagorasa, teraz nie ma żadnych

stałych przekonań. W rozmowie grzecznie ustępuje, ale zostaje przy swojem. Wdał się niepotrzebnie w dysputę z Kratylem, także nie bardzo mądrym, ale wygadanym i dowcipnym, który zapoznał młodego Platona z systemem Heraklita a prawdopodobnie i z niejedną skrajną teoryą własną. Utrzymuje tedy, że wyrazy nie są znakami dowolnemi, lecz zostały obmyślane według pokrewieństwa, łączącego pewne brzmienia z pewnemi przedmiotami. Nie określa wszakże bliżej, na czem polega to pokrewieństwo. Ponieważ żaden z nich nie mógł przekonać drugiego, wzywają Sokratesa, aby spór rozsądził. Ten najprzód zbija 539 Hermogenesa, przenosząc problem filologiczny na szerokie pole wiedzy dialektycznej.

Rzecz każda mieć musi naturę swoją stałą, odrębną, niezależną od naszego pojmowania.[49] Ponieważ Protagor i Eutydem nauczają przeciwnie, zbywa ich Sokrates krótką argumentacyą, trochę pobieżną, bo też z pierwszym rozprawił się należycie i twardo w Teetecie z drugim spotka się niebawem w osobnym dialogu. Ale nietylko jestestwo każde, lecz i sposób działania jego, zatem i każda czynność ludzka ma swoją stałą naturę czyli odbywa się według właściwych jej praw, do których trzeba się stósować, chcąc czynność wykonać.[50] Taką czynnością jest i tworzenie słów, które musi liczyć się i z własną naturą swoją i z naturą rzeczy, dla której słowo się tworzy. Nie można zatem nazywać rzeczy, jak każdemu podoba się, lecz powinno się uwzględniać i właściwość nazywania i naturę rzeczy,

która ma być nazwaną. 51) Ale czynności każda potrzebuje narzędzia. Jak wiercić nie można bez świdra ani robić płótna bez czółenka, tak nie można nazywać niczego bez wyrazu. Wyraz czyli nazwa jest owem narzędziem, pouczającem nas i rozróżniającem istotę rzeczy. 52) Na tem jednak nie koniec.

Kto potrafi zrobić narzędzie? Oczywiście specyalista. Świdry wyrabia kowal a czółenka do tkania cieśla; podobnież wyrazy tworzył osobny specyalista, ustawodawca, νομοθέτης, poetyczna figura, wyobrażająca nie tylko twórcę praw w znaczeniu zwykłem lecz źródło wszelkich zwyczajów i podań, przekazanych od przodków, zatem i mowy 53) Nie ktokolwiek bądź będzie tworzył wyrazy, lecz nazwisko twórca, ὀνοματουργός a tym jest zawsze prawodawca, najrzadszy z artystów. 54) A w jaki sposób zabierze się on do tak trudnego zadania? Odpowiedź Platona jest jasna, nie 540 zostawiająca żadnej wątpliwości. Będzie tworzył, jak każdy rękodzielnik lub artysta, wpatrując się w jakiś wzór, przebywający w jego umyśle a stosując go do materyału, z którego narzędzie ma być zrobione. Wzorem tym jest idea nazwiska, czyli to, czem ono jest w sobie a nadając każdej rzeczy tę nazwę, która jej treści odpowiada, wyraża twórca ideę w stosownych literach i zgłoskach. 55) Brzmienie syllab jest czemś obojętnem, byleby idea nazwiska została dobrze wyrażoną, tak jak materyał nieraz jest obojętny, z którego

wyrabia się narzędzie. 56) Jednakże o wartości narzędzia ten tylko sądzić może, który go używa; słów zaś czy nazwisk używa dialektyk, czyli ten, który umie pytać i odpowiadać. On tedy będzie dozorować wyrazotwórcę i sprawdzać, czy dobrze spełnił zadanie swoje. 57) Powinien przeto ustawodawca (wyrazotwórca) pracować przy pomocy i pod kontrolą dialektyka t. j. prawdziwego filozofa. Żądanie iście sokratesowe i platońskie! Tylko filozof, przenikający istotę każdej rzeczy, może wymownie nakreślić stałe prawa, jak widzieliśmy w Fedrosie, może odsłonić tajemnice tworzenia tragedyi i komedyi, jak tłumaczy Sokrates w Biesiedzie. On też, nie kto inny, stanowić może o prawdziwem znaczeniu wyrazów. Najważniejsze narzędzie cywilizacyi, język ludzki, może tylko przy świetle filozofii powstać i być używanym, jeśli ma odpowiadać przeznaczeniu swemu. 58)

Pierwsza część dialogu skończona. Hermogenes pobity a Kratyl słusznie utrzymuje, jak Sokrates potwierdza, że nazwy przysługują rzeczom z natury swojej i mają przyrodzone swoje znaczenie 541 prawdziwe. 59) Nie powstały przypadkiem ani w skutek dowolnej umowy, lecz po dokładnem zrozumieniu idei, która miała być wyrażoną w głoskach i syllabach. 60) Jednakże Sokrates wprowadza do zdania Kratyla tyle odmian i wyjątków, że przybiera postać zupełnie nową. Gdy bowiem Hermogenes prosi, aby

teoryę swoją poparł przykładami i na nich okazał, czem właściwie jest trafność czy prawdziwość wyrazów, zaczyna on słynne swoje etymologiczne wywody, ~~pajęczą~~ orgię dziwactw, żartów, natrząsań i głębokich pomysłów, które biednego Kratyla tak odurzają, że pierwotnej myśli swojej, na którą Sokrates niby zgadzał się, w chaosie potwornych filologicznych dociekań odnaleźć nie umie. A nowożytny czytelnik mniej więcej w tem samem położeniu; przeczytawszy kilkanaście etymologii a wszystkich jest sto kilkadziesiąt, rzuca książkę zdenerwowany, osłupiały, że najgenialniejszy z Greków mógł podobnemi zabawić się bredniami. Gdyby jeszcze zjawiły się ~~rzadko, rozrzucone~~! Możnaby wtedy je brać ~~uchodzić~~ za wesołe łamigłówki, przerywające krotochwilnym sposobem nudną jednostajność szkolnych wypraw! Ale wypełniają one trzecie dialogu i ciągną się zwartemi szeregami przez jakie czterdzieści stronic.[61])

Przechodzi Sokrates imiona bogów i rzeczy bożych, ciał niebieskich i zjawisk przyrody, nareszcie pojęć logicznych, metafizycznych, psychologicznych i t. p. tłumacząc ich etymologie czasem prawdziwie, najczęściej dziwacznie, nawet przerażająco a dochodzi do wniosku, że wyraz wtedy jest prawdziwy,

gdy wskazuje, jako jest rzecz lub ~~podaje~~ wymienia jej istotę 62) Wyrazy albo są pojedyncze (wtedy ich źródłosłów zawiera znaczenie rzeczy, n.p. bóg (θεός) jest „biegającym" (θέων), bo pierwsi Grecy uważali bieg gwiazd za główny przymiot bogów. 63) Albo też są złożone z kilku pierwiastków, ~~które~~ tworzących razem jakoby krótkie zdanie, określające treść nazwy, n.p. Bogumił (Δίφιλος) ~~ten~~, nazywa się, kto ~~który~~ Bogu ~~lub~~ czyli Jowiszowi miły (Διὶ φίλος). 64) ~~Lub~~ Sam Hermogenes, z którym toczy się ~~Sokrates rozmawa~~, ~~zwany~~ jest „z Hermesa zrodzonym". Ale nie zawsze składniki ~~wyrazu~~ łatwo odkryć się dają, bo przez ~~połączenie~~ rozpajanie (συνδεμόζειν 414 a–b) a częściej przez gwałtowne zbijanie (συγκοπτειν 416 b) zmieniły się do niepoznania. ~~Ale~~ Jednakże wyobraźnia Sokratesa często jest w usposobieniu dytyrambicznem, jak mówi, a wtedy nie ~~nie~~ zna przeszkód, ni hamulca ~~wszystko tłumaczy~~. N.p. οἶνος (wino) ma sprawiać, że ludzie mniemają (οἴονται) mieć rozum (νοῦς), skąd ~~a~~ powinien właściwie nazywać się οἰόνους. A bożek Dionysos jest ten, który daje wino, διδοὺς τὸν οἶνον i t.d. Szczęściem Sokrates żartuje z tych swoich wywodów. 65) Na zakończenie ~~tych dziwologów~~ warto przytoczyć ~~jeszcze~~ nazwę księżyca, ~~pocziwa, zawsze smętna i blada, Selene~~, ~~Sokrates zaręcza, że zamiast~~ (Σελήνη), która, powinna ~~powinien~~ nazywać się

σελαναία lub jeszcze lepiej σελα-ενο-νεο-άει-α, co znaczy: „blask stary zawsze nowy mający.” Prawda, że Sokrates trochę żartuje,[66]) czasem nawet śmiesznemi być sądzi takie etymologie, ale ostatecznie przypisuje im zawsze jakieś prawdopodobieństwo, a jeżeli są potworne, nie jego to wina, lecz wyrazotwórców.[67])

Te kilka przykładów daje pojęcie dostateczne o lingwistyce Platona; jest ona mało naukowa, nawet karykaturą nauki. Taki o niej sąd wydali najwytrawniejsi filolodzy. Jeżeli w najnowszych czasach usiłowano ją zrehabilitować,[68]) dowodząc, że większość tych etymologii albo prawdziwą jest albo nie jest gorszą od tych, które wymyślili późniejsi alexandryjscy i bizantyńscy gramatycy, nie wynika stąd, żeby ona była wiele warta lub że ~~ż~~ Platon genialnem przeczuciem wyprzedził słynnych późniejszych gramatyków. ~~Dobre~~ Łatwe etymologie napotykają się już w Homerze i mogą każdego czasu być ~~tro~~ od~~gadnie~~ gadywane, nawet przez ludzi nie uczonych; trudniejsze dają się tylko rozwikłać ze pomocą gramatyki porównawczej, a tej nie [543] znali ludzie starożytni. Że lucidus pochodzi od lucere a noctiluca złożone z nox i lucere mógł każdy Rzymianin wiedzieć; ale czy lucus, gaj, a lucus, światło, ten

sam w sobie kryjór pierwiastek, tego nawet Varro nie wiedział. Znana jest klasyczna jego odpowiedź: lucus a non lucendo. A przecież miał on rozległą wiedzę filologiczną, czerpaną z trzywiekowej literatury alexandryjskiej. Jeszcze uczeńszym był Herodianos, protegowany Marka Aureliusza. Streszcza on w sobie przeszło pięciowiekowy rozwój studyjów gramatycznych. Mimo to są jego etymologie często dowolne, błędne, aż dziwaczne, a jeżeli niejedną platońską przyjmuje, nie przysparza jej przez to żadnej powagi ani Platonowi żadnej chwały.[69])

Można zapytać, dla czego Platon z obrazą smaku literackiego aż sto kilkadziesiąt nagromadził etymologii, skoro kilkanaście wystarczało do usprawiedliwienia metody, którą poleca? Widocznie chciał trochę popisać się wiedzą rozległą na polu, podówczas przez różne szkoły uprawianem a mogącą się przydać słuchaczom. Ale pragnął także okazać, że nawet najbogatsze wiadomości etymologiczne nie prowadzą do żadnych doniosłych w filozofii rezultatów. Dopóki bowiem chodziło o wytłumaczenie wyrazów złożonych, może analiza ich składników nieraz być przydatną, ale musiała ona ostatecznie zatrzymać się przy źródłosłowach, nie dających się dalej rozkładać a wtedy wraca

problem, o który spierają się Hermogenes i Kratyl. Zapomniał o nim ~~prawie~~ Sokrates podczas nawału etymologicznych rozbiorów; to też pilno mu wyłożyć swój własny pogląd w szeregu twierdzeń dodatnich. 70)

Słowa są albo pierwotne albo ~~złożone~~ pochodne, których zresztą nie odróżnia od złożonych. Ponieważ drugie zawdzięczają trafność znaczenia swego pierwszym, te przeto powinny być badane przed innemi. Otóż słowo pierwotne jest niewątpliwie nazwą, mającą oznaczyć [544] istotę rzeczy czyli czem ona jest. 71) Wszak niemowa za pomocą gestów lub ruchów całego ciała pragnie naśladować to, o czem myśli, aby dać innym to poznać! Zupełnie tak samo językotwórca wydawaniem głosu, poruszaniem ust i języka usiłuje naśladować to, co pragnie nazwać. Nie będzie jednak powtarzał krzyków zwierzęcych ani uczuć swoich wylewał tonami, bo to rzecz muzyki, ani kształtów odtwarzał kolorami, bo to malarz robi, lecz będzie wyrażał różne przymioty każdej rzeczy za pomocą głosek i sylab, układając je w słowa. 72)

I rozwija Sokrates dalej, że każda samogłoska i spółgłoska 73) brzmieniem swojem oddaje pewną właściwość rzeczy,

n.p. głoska *v* wybornie naśladuje wszelki rodzaj ruchu lub czynności, ponieważ język silnie drga przy jej wymawianiu 74). Pomijam etymologie, któremi Sokrates to popiera, nie lepsze od poprzednich, oraz wywody, mające okazać, że głoski *ph*, *ps*, *s*, *z* brzmieniem swojem naśladują zjawiska syczące, trzęsące się, wydęte, *d* zaś i *t* pokrewnione są z ideą więzów lub spoczynku; *l* ma w sobie coś śliskiego, gładkiego, *g* przeciwnie coś lepkiego i t. d. 75) Kończy Sokrates: „Podobnież zdaje mi się, że prawodawca (t. j. językotwórca) we wszystkich innych przypadkach postępował i dla każdej rzeczy układał z liter i zgłosek znak i nazwę, a z tych pierwotnych nazw składał znowu inne, naśladując zawsze istotę każdej rzeczy. Na tem, Hermogenesie, polega według mego zdania trafność wyrazów. 76)

Pozornie wszystko zgadza się z tezą Kratyla. On także utrzymywał, że zachodzi wewnętrzne jakieś pokrewieństwo między brzmieniem słowa a rzeczą oznaczaną. Ale Sokrates jest mistrzem niespodzianek. Nakłania dobrego Heraklitejczyka, do przedyskutowania na nowo całej sprawy. I tak zaczyna się ostatnia część dialogu 77), w której myśl pierwotna Kratyla tak zostaje przeinaczona, że jej prawie poznać nie może.

Pierwsi twórcy języka, mogli według Sokratesa, czasem mniej udane wymyślić nazwy, jak i malarze nie zawsze są szczęśliwi w dobieraniu kolorów; mogli miękkie litery wsadzić w słowa, wyrażające coś twardego, a płynne w takie, które są imionami rzeczy stałych i t.p. 78) Jeżeli pomimo to słów takich używamy i doskonale rozumiemy, należy to przypisać zwyczajowi, który to sprawił. Takie postępowanie sprawiło, że nawet słowa nie odpowiadające przymiotom rzeczy, powszechnie są przyjęte. 79) Na to Kratyl uparty powtarza swoje ulubione dwa zdania, że nazwa zawsze może pouczać, czem rzecz jest, a kto ją poznał, posiada także znajomość rzeczy. 80) Sokrates odpiera, że twórcy wyrazów układali je według swego pojmowania rzeczy, a mogli nieraz się mylić. Mogli wyobrażać sobie, że wszystko jest w ruchu i według tego wiele wyrazów utworzyli, coby oczywiście przemawiało za teoryą Kratyla. Ale znajdują się wiele także wyrazów, pierwotnych, które w ich rozumieniu miały oznaczyć coś stałego, choć głoski, z których składają się, twierdzą przeciwnie. 81) Zresztą tworząc słowa musieli przecież jakimś sposobem znać już rzeczy, które nazwać chcieli a wtedy nie jest prawdą, że tylko przez słów poznać można rzeczy. 82) Gdy Kratyl to przyznał, Sokrates dowodzi, że trzeba rzeczy badać bez względu na słowa, bo te są tylko ich wizerunkami. Zamiast zaczynać od obrazów,

aby przez nie poznać prawdę, wypada najprzód zbadać prawdę, a potem jej zobaczyć, czy jej podobizny są takie, jakie być powinny. O drodze wiodącej wprost do prawdy nic Sokrates wyprawić kontent, że wykazał konieczność poznawania każdej rzeczy przez nią i w sobie, a nie za pomocą jej nazwy lub słowa. 83) Oczywiście z tezy Kratyla mało co się ostało.

W dalszym ciągu wykazuje Sokrates teoryę idei, bez której nie ma prawdziwej wiedzy. Musi być jakieś piękne, jakieś dobre, które się nie zmienia, jakiś byt, przez który rzecz każda jest taką, jaką jest. Piękne twarze przechodzą, ale piękność zostaje wiecznie tą samą. Podobnież każdy byt, który poznajemy, jest zawsze ten sam, inaczej poznać by go nie można. Gdyby wszystko się zmieniało lub rozpływało, nie byłoby żadnej wiedzy. 84) A gdy Kratyl na to się zgadza, Sokrates raz jeszcze z wielkim zapałem reasumuje niedostateczność filologii do rozwiązania wielkich problemów metafizycznych, spoczywających na dnie Heraklityzmu. 85) Potem rozchodzą się przyjacielsko, obiecawszy, że kiedyś znowu zajmą się tą kwestyą.

Że Kratyl z podobnych, jak Teetet, pobudek został napisany i przeciw tym samym epigonom Heraklita, wykazuje nie tylko treść jego ogólna, lecz i poszczególne argumenta,

n.p. tłumaczenie, jak błąd powstaje, lub odwoływanie się do ostatnich pierwiastków mowy, które prawie w tych samych słowach znajdują się w Teetecie.[86] Kratyl jest poniekąd jego uzupełnieniem w kierunku filologicznym i zaprzecza stanowczo, żeby przez analizę słów można poznać prawdziwą, wewnętrzną naturę jestestw przez nie oznaczanych. Temu wielkiemu zadaniu może tylko sprostać dialektyka, odsłaniająca [547] w ideach niezmienne wzory znikomych, rozpływających się zjawisk doczesnego świata. Rezultat przeważnie ujemny, bo inny nie dał się osiągnąć w ówczesnym stanie nauki filologicznej a usposobieniu osobistem Platona. Wobec dwóch skrajnych, nie dających się pogodzić teoryj, jakoby słowa miały albo czysto konwencyonalne znaczenie, utrzymywał Protagoras albo przyrodzonym instynktem tworzyły się, w zgodzie z przymiotami i naturą każdego przedmiotu, jak twierdzili Heraklitejczycy, obiera on drogę pośrednią, źródłosłowy powstały fizyologicznie, ponieważ pierwsi językotwórcy dobierali brzmień najstosowniejszych, ale następne pokolenia najczęściej poczynały sobie konwencyonalnie, przyjmując za powszechną zgodą już to źródłosłowy mylnie przez przodków utworzone już to przeinaczając ich brzmienia

a nawet zapożyczając się u języków obcych.[87] Jest zatem mowa ludzka z początku wytworem przyrodzonym (φύσει), ale z czasem dostaje się pod panowanie zwyczaju (νόμος), ugody (ξυνθήκη) i staje się coraz więcej dowolną, sztuczną. Bardzo chwalono Platona za te mądre uwagi, jakoby odgadł i twórczość onomatopoetyczną w zaraniu ludzkości i przemiany fonetyczne, którym podlegają języki, i łatwość, z którą każdy z nich przyswaja sobie obce materiałości. i wiele innych spostrzeżeń, z których słusznie chlubi się nowożytna lingwistyka. Nie trudno jednak dostrzedz, że pochwały te grzeszą ogromną przesadą.

Jeżeli rozliczne opinie o początku mowy, nawet najnowsze, są tylko odmianami dwóch zdań, ścierających się w Kratylu, jak słusznie mniema Wundt,[88] nie należy przemilczeć, że niestety ani Platon, ani jego poprzednicy nie mają żadnego wyobrażenia o gramatycznym, ani też systemie jakiegokolwiek gramatycznego, nie pojmują języka na kształt żywej całości, rozwijającej się według stałych praw fizyologicznych i psychologicznych. Dla nas język jest organizmem żyjącym swoim własnem życiem, przedziwnie ukształtowanym; dla Platona olbrzymią zbieraniną wyrazów, wśród których odróżnia dwie tylko klasy: pierwotne i pochodne czyli składane.

Ale podział ten nie ma charakteru naukowego ani do żadnych nie upoważnia wniosków rozsądnych o naturze mowy ludzkiej, bo Platon nie odróżnia, przyznało to powszechnie, 89) [548] końcówek od źródłosłowu, ani tylko wyrazów w ścisłem znaczeniu od składanych od form pochodnych. Jest zatem w położeniu człowieka, który umiejąc tylko po polsku a nie słyszawszy o żadnej gramatyce, będzie formy takie, jak doma, domu, domowi, domowy, domorodny, domorosły, domek, domorządca uważał za złożone z dwóch samodzielnych pierwiastków. Jednym będzie dom a drugim n.p. a, u, owi, owy i t.d. Oczywiście filozofowanie nad znaczeniem tych brzmień, przy braku jakiejkolwiek gramatyki, klasyfikującej różne te końcówki i przyrostki, nie może dać żadnych pożytecznych wyników. A nie tylko nie zna Platona żadnej teoryi końcówek i zmian fonetycznych, lecz nawet nie zna żadnych części mowy. Wiadomo, że te dopiero spróbował Arystoteles uporządkować. Nie zna Platon podziału wyrazów na rzeczowniki, przymiotniki, czasowniki i t.d. 90) Patrząc na mowę ludzką tylko dialektycznie, odróżnia on nazwę rzeczy od nazwy jej przymiotów lub stanów lub czynności, ale nie zesta-

nawiązał się nigdy nad tem, czy kategoryom dialektycznym odpowiadają stałe znaki symboliczne, skrystalizowane jako formy gramatyczne, według których wszystkie wyrazy mowy ludzkiej dadzą się sprowadzić do pewnej liczby ogólnych (samodzielnych typów. Interes dialektyczny tak dalece przewyższał u Platona wszystkie inne względy, że czysty gramatyczny pogląd na mowę, najprostszy i najnaturalniejszy, nigdy wyrobić się nie mógł.

Ma więc Kratyl przeważnie historyczne znaczenie i dla naszych lingwistów i dla poznania filozofii platońskiej. Gdyby Platon nie był go napisał, brakowałoby nam niesłychanie pouczającego świadectwa o stanie studyów etymologicznych w czwartem stuleciu przed naszą erą a rozwoju ówczesnego Heraklityzmu i Protagoreizmu. Także na 549 system platoński pada przez polemiczne wywody Kratyla pewne światło łamane, wielokolorowe, zwłaszcza na teoryę idei i wolno przypuszczać, że niejeden podówczas młodzieniec pod wpływem platońskich argumentów nawrócił się od jałowej filologii heraklitowskiej do gruntowniejszej dialektyki w nowo założonej Akademii. Przyznawszy jednak dialogowi Kratylowi zasługę praktyczną chwilową, należy dodać, że ona musiała się zmniejszać w miarę, jak wiernana za-

czasów Platona gramatyka, rozkwitająca wśród Stoików, od nich zaś przekazana filologom alexandryjskim, wiele problemów ~~nadała~~ zaczęła traktować z nierównie większym zasobem erudycyi. I stało się wtedy to, czemu Platon może chciał zapobiedz, pisząc Kratyla: Rzucono się ze zdwojonym zapałem do etymologizowania i chciwie przyswajano sobie, jak widzieliśmy przy wzmiance o Herodyanie, nawet najwyuzdańsze etymologie wielkiego filozofa. Za to umiarkowana jego teza, najlepsza część dialogu, mało komu przypadła do gustu. Już Arystoteles powrócił do zdania Hermogenesa, że znaczenie wyrazów jest czysto ~~polega na~~ konwencyonalnem. Stoicy jemu na przekorę a może i pod wpływem Heraklita, szukali podstawy przyrodzonej w znaczeniu słów; ta zaś dążność ~~ta~~ u Neoplatończyków, dochodzi aż do przyznania im sił magicznych. Jeśli słowo może skutecznie służyć do zaklęć, do sprowadzenia łask bożych, musi istnieć tajemniczy związek między niem a przyrodą, związek podobający się bogom i przez nich uświęcony. – Oczywiście w tych spekulacyach mało co pozostało z myśli pierwotnej Platona i dopiero najnowsza lingwistyka podjęła na nowo te ~~[illegible]~~ jego pomysły, które dają się na serjo pogodzić z wynikami naukowej metody.

Blisko spowinowacony Eutydem [91]) także ma przeznaczenie polemiczne i godzi w podobnych, choć mniej niebezpiecznych przeciwników. Tłem przypomina Kratyla, że trochę zajmuje się znaczeniem wyrazów. Formą jest pomieszana, bo do głównej rozmowy, prowadzonej między Krytonem a Sokratesem, jeszcze wtrąconych jest pięć innych, opowiedanych. Rodzaj, nazwany przez Aleksandryjskich uczonych dramatyczno-diegematycznym. Kratyl bez scenerji, nie wiadomo gdzie się odbywa; Eutydema większa część rozgrywa się w Liceum.

Kryton pragnie dowiedzieć się, z kim wczoraj Sokrates tam rozmawiał; ten opowiada mu swoją dysputę z Eutydemem i Dionizodorem, tęgimi szermierzami słowa. [92]) Ale było kilka dysput. Filozof siedział sobie w garderobie Liceum [93]) i miał już odejść, kiedy weszli bracia sofiści z gronem uczniów. Zaraz po nich zjawia się młodziutki Kliniasz, także otoczony znajomymi a Sokrates prosi sofistów, aby chłopca przekonali o potrzebie oddania się filozofii i życiu cnotliwemu. Eutydem stawia zdradne pytanie: czy mądrzy (σοφοί) uczą się, czy niemądrzy (ἀμαθεῖς)? Kliniasz odpowiada, że mądrzy. Na to Eutydem: gdy mądry zaczyna uczyć się, oczywiście jeszcze

nie jest mądry. Zatem niemądrzy się uczą. Chłopiec pobity i żeby zamknąć mu możność odwrotu Dionizodor z drugiej strony uderza: Nieprawda, że się uczą niemądrzy, bo w szkole tylko mądre chłopcki robią postępy w naukach. Atoli Eutydem nowe stawia pytanie: ci, którzy się uczą, czy uczą się tego, co już wiedzą lub tego, czego nie wiedzą? — Kliniasz: tego, czego nie wiedzą. — Ale znasz przecie litery, odpiera Eutydem. Gdy więc nauczyciel wam coś przeczyta, już wiesz, co czyta, bo znasz litery, z których się składa wszystko czytane. Uczysz się zatem tego, co już wiesz. — Chłopiec zmięszał się, a z drugiego boku uderza Dionizodor: Mój brat ciebie zwodzi, bo uczyć się znaczy nabywać to, czego się nie ma. Więc uczą się tacy, którzy jeszcze nie wiedzą, czyli niemądrzy. — Chłopiec zgoła nie wie, co odpowiedzieć i nie dziw, bo przedtem Dionizodor szepnął Sokratesowi, że cokolwiek odpowie, zawsze będzie pobity.[94]

Gadanina mogła była potrwać długo, gdyby Sokrates nie zlitował się nad Kliniaszem. Poucza go, że obaj bracia urządzili te wstępne harce, aby mu dać pojęcie o rozmaitem znaczeniu słów. Wszak może uczyć się nieuk, aby nabyć to, czego nie zna; ale może uczyć się także mądry, aby lepiej zgłębić to, co już wie i t. d. Prosi zatem cudzoziemców, żeby zaprzestali żartów i nareszcie zaczęli młodego

Chłopca rozgrzali metodą cnoty i wiedzy. Nawet chce dać im próbę podobnych ćwiczeń, a mówi to wszystko [illegible] poświęcenie grzecznie spokojnie, z ogromnemi dla sofistów pochwałami. Wszak oświadcza gotowość uczęszczania na ich wykłady, byleby przyjęli jego metodę, według której pragnie być oświeconym.

Zaczyna się więc dysputa druga, między Sokratesem a Kliniaszem, 95) tej mniej więcej treści, że każdy pragnie być szczęśliwym. Ale nie można być szczęśliwym bez posiadania pewnych dóbr a z nich najcenniejszą jest mądrość. Bez niej inne dobra nie mają żadnej wartości, bo nie potrafimy ich dobrze użyć. Gdy Kliniasz na to wszystko się zgodził i także na punkt najważniejszy, że można mądrości się nauczyć, oddaje go Sokrates na nowo sofistom aby ci spełnili dalsze wszystkie żądanie.

Nowa jednak dysputa, trzecia z rzędu, zamiast z Kliniaszem, odbywa się z jego przyjacielem od Ktezyppem. 96) Gdy bowiem Dionizodor twierdzi, że lepiej nie uczyć Kliniasza, bo kto pragnie zobaczyć go mądrym, żąda, żeby przestał być tem, czem jest czyli, żeby nie był, Ktezyp do najwyższego oburzony nazywa sofistę kłamcą, bo nikt nie pragnie śmierci Kliniasza. 97) Ut. Eutydem, spieszy bratu na pomoc z nowym konceptem. Nigdy, kłamać nie można, bo ten, co kłamie, zawsze twierdzi coś, co jest a

wszystko co jest, musi być prawdziwe. I tak wciągnięty Ktezyp w drugi spór z sofistami, zmawiającemi się, czasem dosyć niecnie, z coraz innemi łamigłówkami, n.p., że o niebycie nic twierdzić nie można, ani nawet o bycie, że zgoła nie można przeczyć i t. d.

Nareszcie Sokrates załagodziwszy spór niemiłosny, wraca do zapomnianego Kliniasza.

Zaczyna z nim nową dysputę, która jest dalszym ciągiem drugiej. Zgodzili się byli, że trzeba nauczyć się mądrości. Ale mądrość darem bezpożytecznym, jeśli nie nauczy nas zarazem, jak i kiedy jej użyć. 98) I przechodzi Sokrates różne wiedze, n.p. robienia instrumentów muzycznych, układania mów politycznych lub sądowych, nawet sztukę wojskową, które, choć bardzo użyteczne, nie zawierają żadnych jednak wskazówek co do etycznych celów i rodzajów użycia, którym służyć mają. O tych stanowić musi inna wiedza wyższa. Ale która? Kryton tak zachwycony tem 532 opowiadaniem, że je przerywa i małą bezpośrednią zaczyna z Sokratesem dyskusyę, z której jedno wynika, że najwyższą ową wiedzą jest „sztuka królewska", bo mieści w sobie wszystko, czego potrzeba, by zrobić ludzi mądrymi i cnotliwymi. 99) Ale, dodaje Sokrates ocena prędzej, na co zdadzą się ludzie cnotliwi? Nie wiemy bowiem, co jest właściwą treścią sztuki królewskiej czyli sztuki rządzenia ludźmi!

Wiemy tylko, że wystarcza sobie ani nie potrzebuje być uzupełnioną przez żadną inną naukę, ale czem ona w sobie jest, nie wiemy.

(W tym kłopocie, powiada Sokrates, udałem się znowu w prośby błagalne do obu braci sofistów, aby zmiłowawszy się nademną i chłopczykiem, raz przecież nauczyli nas wiedzy, której nam potrzeba, żeby resztę dni naszych przepędzić szczęśliwie.[100])

Piąta jednak dysputa nie spełnia tych życzeń. Eutydem, wielki kpiarz, zostawia Sokratesowi do wyboru, albo nauczyć się żądanej sztuki królewskiej albo też usłyszeć dowód, że ją posiada od dawna. Filozof oczywiście wybiera drugie i dowiaduje się zdumiony, że skoro coś wie, właściwie wszystko wie, bo inaczej byłby i wiedzącym i niewiedzącym równocześnie.[1]) Zresztą wiedział wszystko już od urodzenia, z czego stanowczo wynika, że i sofiści wszystko wiedzą, nawet liczbę gwiazd i ziarnek piasku.[2]) Gdy ci ochoczo przyjmują także pochwałę, Ktezyp złośliwie się pyta, ile mają zębów, ale tego powiedzieć nie chcą, bo już są wiekowi i stracili prawie wszystkie do gryzienia twardych orzechów. Przestają tedy na ogólnem oświadczeniu, że wszystko wiedzą. Wtedy Ktezyp, nieźle już zaprawiony do tamtych łamigłówek, coraz natarczywiej im dokucza a Sokrates wtóruje, także porwany zapałem dialektycznym. Temu sofiści dowodzą, że nigdy nie miał ojca, Ktezyp na odwrót sofistom, że ojciec ich był rodzicem wszystkich

ludzi, bo inaczej nie byłby wcale ojcem, matka zaś matką wszystkich stworzeń, nawet jeżów morskich. 3) Okazał się tedy Eutydem „braciszkiem kiełbi, szczeniąt i prosiąt". Ale Dionizodor oddaje Ktezypowi wet za wet. — Pies twój ma młode, jest więc twoim ojcem, a gdy go bijesz, uderzasz swego ojca. — Ktezyp żałuje, że nie może ich ojca obić za | 553 | to, że spłodził dzieci tak nie mądre, a wybornie naśladując sztuczki sofistów, dowodzi im, że Scytowie, którzy, jak niegdyś Niemcy, pili z czaszek zabitych nieprzyjaciół, właściwie piją ze swoich własnych czaszek, bo to, z czego piją, do nich należy. 4)

Padają coraz gęstsze razy. Każdemu się coś dostaje, nawet Platonowi. — Czy widziałeś co pięknego? pyta Dionizodor. — Sokrates: widziałem wiele pięknych rzeczy. — Czy były różne od pięknego, czy jedno z niem i to samo? — Były różne, ale przy każdej z nich była obecna jakaś piękność. — Jeżeli zatem przy tobie wół obecny, jesteś wołem? a że ja przy tobie obecny, jesteś Dionizodorem? i t. d. Widoczna allusya do teoryi idei! 5) Orgia dialektyczna trwa dalej, aż nareszcie Dionizodor wykazuje, że bogowie to zwierzęta, bo mają dusze. Może przeto Sokrates z nimi robić co mu się podoba; może ich podarować, sprzedać, zabić na ofiarę.

Pod ciosem tego argumentu oniemiałem, opowiada Sokrates, a Ktezyp, chcąc mnie ratować, zawołał: do kata! Heraklesie! co za argument! 6) Dionizodor wtedy, zawsze chwat, pyta, czy Herakles jest katem czy kat Heraklesem? 7) A Ktezyp rzekł: „o Pozejdonie! co za straszne słowa! przestaję, bo mężowie ci niezwyciężeni!" – Ci zaś śmieli się do rozpuku, wśród hucznych oklasków, tak iż nawet kolumny w Liceum zdawały się wtórować i cieszyć się z tych mężów. Sokrates obsypuje ich pochwałami, że tak sprytnie i prędko wywiązali się z przyrzeczenia i obiecuje z Kliniaszem chodzić na ich lekcye.

Usłyszawszy to wszystko, Kryton nie bardzo kontent 8) i robi przyjacielowi wymówki, że z takimi bajarzami obcuje. O wczorajszej dysputie miał już relacyę od jakiegoś wpływowego człowieka, który wyraził się jak najgorzej o tych zapasach językowych i mięszaniu się do nich Sokratesa. Dodał nawet, że zajmowanie się filozofią jest niesłychanie błahem a ona pozbawiona wszelkiej wartości. Sokrates, dowiedziawszy się, że ten mądry krytyk jest logografem, który nigdy nie odzywa się publicznie, lecz innym [554] pisze mowy sądowe, uspakaja Krytona, że ten wzorzec prawdziwej mądrości, chciałby, jak każdy krasomówca, zająć miejsce pośrednie między

filozofią a polityką, aby [módz] się wywyższać nad jedną i drugą. Należy do tych ludzi, którzy boją się współzawodnictwa filozofów, a mają siebie za najmędrszych, bo nabyli jakiś pokost polityczno-filozoficzny. Wiedza zatem z obu nauk tyle, ile mniej więcej potrzeba a nie chcą się narażać na niebezpieczeństwo dysput, żeby spokojnie używać owoców swojej mądrości.9) Jednakże tacy półfilozofowie i półpolitycy, zamiast [przodować,] ~~wywyższać się nad~~ filozofom i politykom, powinni dopiero po nich miejsce zająć. Można być wyrozumiałym dla ich próżności, ale nie należy im przyznać godności, do której nie mają prawa. Gdy zaś Kryton wyraża obawę, czy może powierzyć synów swoich takim lichym nauczycielom, jakimi okazali się obaj sofiści, daje mu Sokrates ~~x~~ mądrą odpowiedź, że w świecie pełno śmiesznych profesorów ekonomii, [wymowy] ~~retoryki~~ i sztuki wojskowej, a jednak wszyscy uczymy się tych nauk.10) Dla czego miałby Kryton [ze] synami swojimi [postąpić inaczej?] ~~odmawiać od tych studyów~~. „Nie czyń więc tego Krytonie, lecz porzuciwszy dochodzenie, czy nauczyciele filozofii są mało lub wiele warci, samą filozofię dobrze zbadaj. Jeżeli wyda się tobie czemś złem, nie tylko synów twoich, lecz wszystkich ludzi od niej odrawiaj. Ale jeżli okaże się tobie taką, jaką ja zawsze ją znalazłem, wtedy bezpiecznie i z wszystkich sił udaj się za nią, ty razem z dziatwą swoją, jak mówi przysłowie.11)"

Eutydem jest utworem wielce artystycznym, jak powszechnie uznano. Niejeden w nim dowcip musiał obudzić zazdrość współczesnych komedyopisarzy. Zwłaszcza forma opowiadająca, w której Sokrates powtarza mi pięć dysput, ułatwiła wprowadzenie mnóstwa drobnych szczegółów, ~~urozmaicających~~ ożywiających scenę i akcyę. Rozmowa zaś główna, tocząca się bezpośrednio przed ~~[illegible]~~ nami między Krytonem a Sokratesem, nie tylko obejmuje i łączy to wszystko w całość nadobną, lecz pozwala nam oglądać filozofa z dwóch różnych punktów widzenia, raz tuż przy sobie, drugi raz w oddalonej perspektywie, wśród sofistów i młodzieży. Przytem styl i frazeologia tchną taką świeżością kolorów i tryskają takim humorem, że z wyjątkiem kilku żartów zbyt rubasznych, przypominających Chmury Arystofanesa,[12]) kilku porywów gniewliwych w młodym Ktezyppie[13]), wynosimy wrażenie wesołej, trochę wrzaskliwej, ale dobrodusznej kłótni, przegradzanej spokojnemi epizodami,[14]) a zakończonej delikatnie i grzecznie.

O wartości filozoficznej dialogu zdania są podzielone. Pomijam głosy, powątpiewające o jego autentyczności, bo z niemi rozprawiono się dostatecznie.[15]) Ale nawet ci, którzy podziwiają formę Eutydema i za platońską mają, nie wszyscy zgodzą się

na szumny panegiryk Wiktora Cousin'a, że to zupełny wykład logiki, który po przez starożytne i średnie wieki, dostał się szczęśliwie do naszych czasów i dzisiaj jeszcze, choć nikt się tego nie domyśla, używany jest po wszystkich szkołach cywilizowanych. Jest to oczywista przesada, jako i drugie twierdzenie, że Arystoteles przywłaszczył sobie wszystkie myśli Platona a ma tylko tę zasługę, że dydaktycznie i jasno je uporządkował. 16) Wystarcza przypomnieć, że Arystoteles, który zawsze wymienia ~~sumiennie~~ cokolwiek zrobiono przed nim w której nauce, przy końcu swego Organon oświadcza ~~wyraźnie~~, że w logice nie zastał żadnych prac ~~przygotowawczych~~ poprzedników, lecz z wielkim nakładem czasu a niemałym trudem musiał sam wszystko stworzyć. 17) To też słusznie stawiony jest jako ojciec tej nauki.

Daleko trafniejszy ~~jest~~ sąd Grote'go, że dialog Platona mógł pobudzić Arystotelesa do napisania traktatu „o zbijaniu sofistycznem," ale nie mógł mu posłużyć za wzór, bo naukowa klassyfikacya sofismatów jest jego wyłączną zasługą. 18) Jeżeli mimo to Bonitz, a później Horn usiłowali wykazać, że dwadzieścia i jed~~nego~~en sofismatów, rozrzuconych bez ładu w Eutydemie, ~~jest~~ dowodzi jakiegoś planu, jakiejś rozmyślnej klasyfikacyi,

~~należy~~ trzeba uważać wszelkie tego rodzaju usiłowania za chybione.[19]) Ma słuszność Arystoteles, gdy mówi, że przed nim nie było żadnego traktatu o paralogizmach, żadnej ~~żadnej~~ nie wykładano teoryi ani ~~paralogizmów, żadnej nie podawano~~ metody naukowej, według której należało je zbijać, lecz podawano uczniom kupę przykładów, aby uczyli się ich na pamięć i tak zaprawiali do szermierki dialektycznej. Nie inaczej postępuje Platon w Eutydemie. Zebrał dwadzieścia jeden przykładów sofistycznego rozumowania, ale bez systematycznego ugrupowania i bez klucza do ich rozwiązania. Tylko przy pierwszym i drugim objaśnia, gdzie błąd ukrywa się,[20]) a przy dziewiątym i dziesiątym odsyła do codziennego doświadczenia, co nie jest żaden argument filozoficzny.[21]) Klassyfikacyi i teoryi paralogizmów szukamy na próżno. Dopiero Arystoteles podzielił je na dwie wielkie klassy: na takie, które mają źródło swoje w mowie ludzkiej (παρὰ τὴν λέξιν) i na takie, które je mają poza mową (ἔξω τῆς λέξεως). Pierwsze podzielił znowu na sześć gatunków a drugie na siedm, wyłożywszy je obszernie w swojej książce „o sofistycznych zbijaniach." Ale napisał ją dopiero po ukończeniu swojej Topiki i Analityki, gdy już był w posiadaniu stworzonej przez siebie teoryi syllogizmu.[22]) Platon nie znając tej teoryi nie mógł błędnych sylogizmów uporządkować.

Jest zatem wartość rzeczowa Eutydema, pomimo wykwintnej, starannie wykończonej formy, bardzo skromna. Czytając trzy dysputy sofistów, mógł uczeń oswajać się z ich łamigłówkami a przy pomocy profesora zaprawiać do polemiki erystycznej, trochę jałowej i dziecinnej. Porównywując z nią dwie dyskusye Sokratesa z młodym Kliniaszem, kuzynem Alcybiadesa, nabierał pochlebne wyobrażenie o metodzie filozoficznej, a choć tam nie ma ani jednej myśli, któraby nie była w innych dialogach traktowana lepiej i gruntowniej, zapoznawał się w krótkości z szeregiem problemów, przemawiających do jego duszy, jeżeli kochała prawdę i szczerość. Nareszcie musiał, o co Platonowi nie mało chodziło, przejąć się niechęcią do zarozumiałości retoryków, wynoszących się ponad filozofię i politykę. Końcowy ustęp bowiem, jak powszechnie dziś przyjmują [23]) zwraca się przeciw Izokratesowi, ~~tto~~ i jego stronnikom, którzy niby to „stojąc na pograniczu między filozofem a mężem stanu, mają siebie za najmędrszych wszystkich ludzi" i ~~którzy~~ są przekonani, że tylko ci, którzy zajmują się filozofią, przeszkadzają im ~~stoją im w drodze do~~ dostąpić sławy i ~~powszechnego~~ ogólnego uznania. [24]) Allusya ta, więcej dla ówczesnych czytelników, niż dla nas zrozumiała, zawiera cenną

wskazówkę chronologiczną. Zawsze istniała rywalizacye jakaś między szkołami filozofów a retorów, ale nigdy nie przybrała jaskrawszych rysów, jak po otwarciu Akademii w r. 387.[25] Pod jej wrażeniem został skreślony ustęp w Eutydemie, smagający zniecierpliwionego retora, w którym niegdyś Platon, gdy ich jednoczyła wspólna miłość Sokratesa, pokładał wygórowane nadzieje. Zważywszy prócz tego polemiczny przeciw sofistyce charakter dialogu i liczne jego podobieństwa z Kratylem i Teetetem, możemy go umieścić w pierwszych latach Akademii, gdy Platon wobec rozlicznych prądów duchowych, poruszających inteligencyę ateńską, musiał dobitnie określić własne swoje stanowisko a równocześnie młodzieży, wstępującej do Akademii, wskazać i metodę nową i problemy, mające być celem jej studyów.

e. Sofista i Polityk.

Oba dialogi są jakoby dalszym ciągiem Teeteta, choć bardzo luźno i niezgrabnie z nim powiązane[26]) Ale i bez tego układ ich [558] zostawia wiele do życzenia. Odzywa się z nich uroczysta powaga profesorska stroniąca od żartów i postronnych, niezwiązanych spostrzeżeń. Zdolny, żywy Teetet prawie ciągle wtoruje, zamiast podtrzymywać dyskusyę; ~~nikt~~ wzięty być ~~nie~~ że to ~~poznał~~ ten sam chłopiec, który wczoraj z takim zapałem bronił swoich przekonań. Prawda że nie rozmawia z Sokratesem, lecz z gościem nieznanym, ale miał dosyć czasu, by z nim się oswoić; już przed nadejściem Sokratesa, gadał z nim i z Teodorem parę godzin. Dość, że Sokrates, którego nikt nie pyta o wczorajszą audyencyę sądową u archonta Króla, choć na tem się rozstali, prosi nieznanego człowieka z Elei, podobno zwolennika sekty Parmenidesa, aby wyjaśnił różnicę między sofistą, mężem stanu i filozofem. Sam zaś, co najdziwniejsze, nie bierze ~~żadnego~~ udziału w dyspucie, która toczy się wyłącznie między młodym Teetetem a gościem z Elei. Chodzi najprzód o definicyę sofisty.[27])

Ażeby określenie dziwnej tej istoty przeprowadzić umiejętnie, podaną jest na wstępie ~~wzór sztuki~~ definicyą ~~...~~ rybaka wędkarza.

Będzie ono nietylko wzorem dzielenia pojęć wogóle, lecz i punktem wyjścia do znalezienia odkrycia cech charakterystycznych, przebywających w szukanym przedmiocie. Łowienie wędką jest oczywiście sztuką a sztuka wszelka albo coś wytwarza albo nabywa, gdy nabywa, posługuje się albo zamianą albo gwałtem. Gwałt może przybrać formę walki lub też polowania, to zaś odbywa się już to na rzeczy nieżywe, już to na żywe. Żywe jestestwa, na które poluje się, albo żyją na lądzie, albo w wodzie. Tak dzieląc zawsze dychotomicznie drugie pojęcie każdej pary, schodzimy rzeczowo aż do łowienia ryb. 559 Podzieliwszy to pojęcie raz jeszcze, otrzymamy jeden rodzaj łowienia za pomocą harpuna czy grotu, drugi zaś za pomocą wędki. Ponieważ grotem rażona jest ryba z góry, wędką zaś ciągniona pod górę, będzie zatem zajęcie wędkarza sztuką nabywania przez polowanie, wykonywane nie na wszystkie zwierzęta wodne lecz specjalnie na ryby, i to w ten sposób, że ciągnione są w górę hakiem osobliwym, zwącym się wędką. 28) Skróciłem wedle możności. W książce Lukas'a 29) znajdzie czytelnik ten i wiele innych przykładów dzielenia pojęć objaśnionych tablicami. Czy dzielenie takie drobiazgowe, krytykowane już przez Arystotelesa 30) jest zawsze najwłaściwszą drogą do znalezienia dobrej definicji, wolno zapwątpić, ale było niewątpliwie

ćwiczeniem formalistycznem bardzo pożytecznem, w którem Platon lubował się, jak świadczą komedyopisarze.[31]) Młodzież musiała być zadowolniona, gdy umiała każdemu pojęciu wyznaczyć miejsce przynależne w hierarchii rodzajów i gatunków.

Gość z Elei przystępuje teraz do określenia Sofisty, podciągając go pod rozliczne gatunki zajęć ludzkich, których jednem z najniższych okazało się łowienie wędką. Weźmy polowanie. Będzie sofista myśliwym, polującym na młodzież, ale biorącym ją nie przemocą, lecz namową, przyrzekając nauczyć ją cnoty, aby za to dostać pieniędzy i t. d.[32]) Każdy przyzna, że definicya ta trochę naciągana.

Druga znacznie lepsza. Zamiast sofistę zrobić myśliwym i podciągnąć jego sztukę pod gwałtowne przywłaszczenie sobie, które jest jedną z form nabywania, można go także znaleźć pod drugą formą nabywania, którą jest sztuka zamienna. Będzie on wtedy kupcem hurtownym, ciągnącym z miasta do miasta, aby sprzedawać swoją wiedzę.[33]) Druga ta definicya nie zła, ale zostaje w rażącej sprzeczności z pierwszą.

Jest i trzecia i czwarta, bo sofista może być kramarzem, sprzedającym w skromnym sklepiku albo swój własny wyrób albo skądinąd nabyty.[34]) Piąta definicya polega na pojęciu walki, która okazała się być rodzajem nabywania: w istocie sofista często

560

popisuje się namiętna dyskusya, która jest szermierką umysłową 35) a dodawszy jeszcze szóstą, braną z ćwiczeń erystycznych, które są rodzajem oczyszczania duszy z przesądów i wspólnie przez sofistów i filozofów używane w prowadzeniu młodzieży, 36) otrzymamy tak wszechstronną działalność, tak odmienne postacie tego sprytnego człowieka, że jedność jego sztuki ginie w tej rozmaitości zjawisk. To też gość z Elei postanawia inną drogą znaleźć upragnioną definicyę i zamiast dzielenia pojęć, użyć jakiejś cechy charakterystycznej, wszystkim zajęciom sofisty wspólnej. 37) Jest nią chęć przeczenia. Sofista zawsze i wszędzie przeczy, czy mowa o rzeczach boskich lub ludzkich, niebieskich czy ziemskich, publicznych czy prywatnych a także uczniów swoich wkłada w tę sztukę. Ale żeby módz wszystkiemu przeczyć, wypada wszystko wiedzieć. To jednak nie podobna. Musi przeto sofista udawać, że wszystko wie. Osięga to przez sztukę naśladowania, która może być podwójną; albo naśladuje albo rzeczywiste kształty i proporcye, a tak układa obrazy prawdziwe, albo też tworzy mamidła, mające tylko daleki pozór podobieństwa. Przypuściwszy jednak, że sofista jest takim sztukmistrzem mamideł i nauczycielem zwodniczych naśladowań, definicya ta nie bardzo przydatna, bo nie wiemy skąd bierze się błąd i możność zwodzenie w mowach i myślach ludzkich. Błąd bowiem polega na tem, że to, co jest, wydaje się nie być a to, co

nie jest, być. Miałżeby niebyt pod pewnym względem być? Wszak „wielki" Parmenides zabraniał coś podobnego twierdzić! [38]

Część pierwsza dialogu skończona, blisko jedna trzecia całości a skończyła się wynikiem ujemnym, że nie można dokładnie określić co to sofista, dopóki się nie wie, czy wogóle niebyt istnieje. Jeżeli bowiem nie ma niebytu jak chce Parmenides, także nie ma możności błądzenia, a wtedy trudno pomawiać sofistę o szerzenie fałszu. Był to prawdopodobny powód, dla którego Platon w Sofiście podjął na nowo kwestyę, która w Teetecie pozostała nierozstrzygniętą. Wtedy Sokrates nie zdołał wytłumaczyć genezy błędu, ponieważ nie zgodził się na żadną definicyę wiedzy. [39] Czyż teraz gość z Elei będzie szczęśliwszy i powie nam, jakie jest źródło błędu i jakie jego znamię?

Druga część, nierównie ważniejsza, ma spełnić to zadanie, zaczynając od analizy niebytu. Jest to pojęcie pełne sprzeczności, bo niebyt jest niczem, zatem nie można o nim nic powiedzieć ani pomyśleć. [40] Równocześnie obwiniamy sofistę o tworzenie obrazów nie podobnych do rzeczywistości, o zwodzenie innych przez udaną wiedzę, o wywoływanie błędnych mniemań. Przypuszczamy tem samem, że niebyt istnieje pod pewnym względem, bo błądzić jest to przypisywać niebytowi jakieś istnienie. Ale wtedy trzeba przeciw Parmenidesowi dowieść, że w istocie między bytem a niebytem zachodzi jakaś łączność, że pierwszy może czasem nie być a drugi być. Aby to wykazać, przypatrzmy się opiniom filozofów o bycie. [41]

Nie znajdziemy u nich żadnego jasnego pojęcia o rzeczy, która przecież jest głównym przedmiotem ich badań. Bo czy przyjmują kilka bytów czy jeden, zawsze będzie to pojęcie pełne sprzeczności. Kilka bytów domaga się zjednoczenia i uzupełnienia w jednym ogólniejszym, bo tylko przez udział w nim każdy z nich może być bytem. A zgodziwszy się na jeden byt, mamy rzecz zgoła niezrozumiałą, bo byt i jedno są to albo dwie nazwy jednej rzeczy albo dwie nazwy dwóch różnych rzeczy. W obu razach powstaje jakaś mnogość. Tak samo mówiąc, że byt jeden jest całością, wnosimy do niego wielość, bo gdzie całość, tam części, tam powierzchnia i środek i t. d. Widzimy, że o bycie również trudno coś powiedzieć pewnego, jak o niebycie. 42)

Jeżeli ilość bytu czy bytów jest kwestyą sporną, to nie mniej zacięta walka wre o jakość i przymioty tego, co jest prawdziwe. Po jednej stronie materyaliści mają za rzeczywiste tylko ciała i zdarzenia cielesne, po drugiej idealiści w jakiejś fortecy nadpowietrznej bronią „myślnych, bezcielesnych kształtów," jako gdyby one były prawdziwą bytnością. Pierwsi nie umieją wytłumaczyć, co to dusza, sprawiedliwość, cnota i t. p. niecielesne jestestwa, a gdyby chcieli | 562 | być konsekwentni, musieliby byt swój określić jako siłę, na przemian czynną i bierną. Ale ta w żaden sposób nie da się pogodzić z ich dogmatem, że byt jest ciałem. 43) „Przyjaciele zaś idei" przez których Platon albo rozumie Megaryjczyków, 44) albo własnych uczniów,

którzy go nie dobrze zrozumieli, jak wolałby Campbell[45]) tem głównie grzeszą, że rozdzielają stromo zmienne powstawanie od nieruchomego bytu. Wedle nich idee są pozbawione życia i ruchu, czucia i rozumu, a jednak jeśli mają być poznawane, muszą jakiemuś podlegać ruchowi, a wtedy nie byłoby bytu zgoła nieruchomego, lecz będzie pod pewnym względem byty ruchomy i nieruchomy.[46]) Jakkolwiek wynik tego przeglądu krytycznego nie prowadzi do żadnej dodatniej konkluzyi, pociesza się Platon, że pojęcia bytu i niebytu tak ściśle trzymają się razem, że przez wzrastającą jasność pierwszego, także drugi stanie się jaśniejszym.

Tą nadzieją ożywiony, porusza kwestyę zasadniczą: dla czego jednej i tej samej rzeczy przypisujemy różne właściwości? Dla czego mówimy, że pewien człowiek jest sprawiedliwy, uczony i t. d. Myśl ta widocznie o szkole Antystenesa, która temu przeczyła.[47]) Każe zaś gościowi z Elei rozwijać naukę, wręcz przeciwną tej, której uczył Parmenides, treścią że pewne idee mogą się łączyć, inne nie mogą i to w różnych stopniach.[48]) Objaśnia to za pomocą dialektycznej analizy pięciu pojęć: bytu, spoczynku i ruchu, tożsamości, odmienności. Nie trudno mu wykazać, bo młody Teetet ciągle potwierdza, że spoczynek i ruch nie mogą się kojarzyć, bo nie byłoby ani jednego ani drugiego; za to doskonale kojarzą się z bytem, bo spoczynek pod pewnym względem jest a ruch także jest. Podobnież tożsamość (τὸ ταὐτόν) względnie kojarzy się z każdem z trzech

:563

pojęć wymienionych, bo byt, ruch, spoczynek, rozważane z osobna i dla siebie, są każdy sobą a niczem innem. Ale żadne z tych pojęć nie identyfikuje się z tożsamością w ten sposób, żeby mogło być polubownie przez nią zastąpionem. Gdyby n.p. ruch był zupełnie jednym z tożsamością a spoczynek także, byłby ruch to samo, co spoczynek i t.p. Nareszcie piąte pojęcie ogólne „odmienności" (τὸ ἕτερον) podlega tym samym prawom. Byt w sobie rozważany nie może być czemś innem, niż jest, czyli odmiennem od siebie, ale w stosunku do ruchu jest czemś innem.[49] Znajdujemy się wśród szalonej igraszki; rzeczywiście zamiast piłkami, Eleata nas bombarduje abstrakcyjami, a te nie kaleczą. Dość że niebyt został nareszcie wyjaśniony. Ruch jest czemś odmiennem od spoczynku i tyle też ma udział w niebycie; wszak mówimy, że nie jest spoczynkiem. Ale w sobie on jest czemś, bo inaczej nie byłoby go wcale, a pod tym względem ma udział w bycie. Jest także ten sam w sobie przez udział w tożsamości, a nie jest to samo, co spoczynek, lecz czemś innem przez udział w odmienności i t.p. Będzie więc i nie będzie, będzie tem samem i nie będzie, będzie czemś innem i nie będzie, a podobnie o każdej idei można powiedzieć, że jest i nie jest; jest rozważana w sobie, nie jest względnie do drugiej idei, skoro jest od niej odmienną.[50]

Rozwiązanie kwestyi, czem jest sofista, postąpiło teraz na-

czenie naprzód. Dopóki się nie wiedziało, czy niebyt istnieje, nie można było określić fałszu ani zarzucać komukolwiek, że błądzi. Miał bowiem zawsze gotową wymówkę, że błądzić jest to twierdzić coś, co nie jest, a to niepodobna, bo niebyt nie istnieje. Skoro jednak się pokazało, że niebyt także istnieje, bo wszystko, co jest, może pod pewnym względem „niebyć", nic dziwnego, że i w mowie on się zjawia. Mowa (λόγος) jest to połączenie jakiegoś podmiotu (ὄνομα) z jakiemś orzeczeniem (ῥῆμα), nie w znaczeniu logicznem lub gramatycznem, lecz ontologicznem[57]) bo trzech tych dziedzin nie rozgraniczano jeszcze za czasów Platona, a wtedy błądzi, kto afirmuje coś, co nie jest, jak gdyby było. Prócz tego przekonaliśmy, że sofista praktykuje jakąś sztukę naśladowczą. Pozostało tylko wątpliwem, czy on naśladuje rzeczywistość, czy też tworzy mamidła zmysłowe. I dochodzi gość z Elei do wniosku, po nowej długiej dychotomii, że sofista, bez znajomości przedmiotu, o którym mówi, tylko niepewne swoje o nim mniemanie przerabiając w zwodnicze podobieństwa, nie w długich mowach przed ludem, jak robią demagodzy, lecz w krótkiej z przeciwnikiem dyskusji, zaplątując go w kontradykcyę, wykonywa swą sztukę.[52]) Poprzednio już nazwał go człowiekiem, który ucieka do ciemności niebytu, oswojony z nią przez długi tam pobyt, a dla ciemności miejsca dającej się trudno poznać; filozof zaś, także nie łatwy do poznania, ale dla innej przyczyny, także

bo ciągle myślą zatopiony w bycie, przebywa w tak jasnem miejscu, że wzrok duchowy tłumu nie może go dostrzedz, bo zbyt słaby, żeby mógł długo wpatrywać się w rzeczy boskie.[53])

Definicya ta, choć pięknie wystylizowana a nawet Arystotelesowi bardzo się spodobała,[54]) nie wyczerpuje treści dialogu, jak mylnie twierdzono. Platon wedle zwyczaju swego mówi o wielu innych rzeczach, nawet ważniejszych od samego sofisty. Jaki tedy cel i zadanie tego pisma? Wygłoszono o tem tyle domysłów od Schleiermachera do Bonitza, od Campbella do Deussena i Petersena, że byłaby wielka strata czasu a mały pożytek, rozbierać wszystkie z osobna. Zrobiono to tyle razy w sposób znakomity. Nasamprzód pomijam tych, którzy dzieło odrzucili jako nieplatońskie, czy przez Megaryjczyków napisane czy też mistrzowi podsunięte przez uczniów późniejszych. Jest aż nadto zabezpieczone powagą Arystotelesa.[55]) Ci zaś, którzy je mają za autentyczne, albo cel jego główny znajdują z Schleiermacherem w uzasadnieniu teoryi niebytu, albo z Grotem w objaśnianiu licznemi przykładami metody tworzenia dobrych definicyi i dzielenia pojęć, albo z Bonitzem w udoskonaleniu nauki o ideach za pomocą wytworzenia praw ich kojarzenia się i powinowactwa.[56]) Wszystkie te poglądy, do których możnaby dodać kilkanaście pośrednich, choć między sobą walczą

~~Trzypiski~~

~~51)~~

a pozornie wykluczają się nawzajem, dają się zamknąć bez trudu w formule Apelta, że Platon dowiódłszy istnienia niebytu, bierze stąd pochop do wyjaśnienia, na czem polega możność błądzenia i czem jest sztuka sofistyczna w przeciwieństwie do prawdziwej dialektyki.[57])

Czy Platon osiągnął cel ten upragniony? czy rozwiązał ciemną, dziś jeszcze niewytłumaczoną zagadkę? Entuzyaści nowożytni są przekonani, że prześcignął samego siebie, a wprowadził dialektykę na nowe zdumiewające tory, zaś swoją dawną teoryę idealną przerobił w system naukowy, prawie nowożytny. Jeżeli Neoplatończycy podziwiali jego o niebycie wywody a stawiane przez niego kategorye uważali za lepsze od arystotelesowych,[58]) to Hegel nawet dalej posunął się i znalazł w tym dyalogu urzeczywistnione własne swoje spekulacye.[59]) Angielscy filologowie jeszcze dorzucili pochwał, pod wodzą Campbella,[60]) dziwnie jednak rażących wobec trzeźwego sądu Arystotelesa, że Platon głównego założenia nie dowiódł, ani dowieść nie mógł, bo miał o bycie i niebycie niedokładne wyobrażenie. Na sąd ten zgodziło się kilku niemieckich badaczy, jak Bonitz, Apelt i t. p. gdy znowu Francuzi przeciwnego są zdania.[61])

Zobaczmy tedy, co jest i czego niema w Sofiście, tyle chwalonym co do treści, a tak mało zadowalniającym pod względem formy. Są najprzód definicye, otrzymane za pomocą nudnych,

nie zawsze ścisłych, często niepotrzebnych podziałów dialektycznych.[62]
Sofista okazuje się na przemiany myśliwym, kupcem, kramarzem, szermierzem, a zawsze i głównie przeczycielem. Ale jest on twórcą nareszcie błędnych obrazów wywołując za ich pomocą illuzyę, że niebyt jest bytem. Nie można jednak tych definicyj brać za co innego, jak za ćwiczenia formalistyczne, bo nie są ani poważne ani ścisłe a dałyby się prawie wszystkie zastosować do filozofa. Ten także często musi być myśliwym, kupcem, szermierzem, spierającym się z antagonistą, a przedewszystkiem zajmować się niebytem, jeśli prawdą jest, że bytu zrozumieć nie można, bez zgłębienia niebytu. Jasnego wyobrażenia nikt nie powźmie z tych definicyj ani o nim, ani o sofiście.[63]

Ciekawsza część dialogu, poświęcona krytyce dawniejszych i współczesnych systemów, napisana żywo, jaskrawo, a z punktu widzenia platońskiego z wielką ścisłością. To też pozostanie ona ważnem świadectwem tego, co sądzono i mówiono w najbliższem otoczeniu mędrca, pod koniec jego życia, o filozofii greckiej. Zarzucano jej niezrozumienie problemu ontologicznego, mistrzowi zaś przyznawano zasługę, że pierwszy jasno określił byt i niebyt a tak odsłonił krętactwa sofistów, na które przed nim nie było skutecznej broni. Ta broń podobno przygotowana

w ostatniej części, gdzie mowa o wspólnictwie (κοινωνία) idei. Do tej części przywiązywano wygórowane nadzieje, jak gdyby według jej przepisów możnaby zawsze oznaczyć przynależność orzeczenia do swego podmiotu czyli prawdziwość sądu. Kto mówi: „śnieg jest zimny" widocznie przypuszcza, że idea zimna może wchodzić w stosunek bliski, czyli kojarzyć się nierozerwalnie z ideą śniegu. Nie może zaś tego zrobić idea ciepła, życia i t. d. bo śnieg nie jest ani ciepłym ani żywym. A postępując dalej śladami Platona, dochodzi się do wniosku, że zimno nie jest to samo, co śnieg, bo jakkolwiek ten zawsze zimny, przecież idea zimna przebywa także w wielu innych rzeczach i będzie znacznie szerszą od idei śniegu. Ale, obie te idee są, będą zatem miały udział w jeszcze wyższej idei bytu. Które wszakże zaś które idee będą obejmowały wszystkie inne?

Ponieważ w Sofiście rozprawia się dużo o pięciu niby to najogólniejszych „rodzajach", przypuszczano 567, że Platon chciał podać najwyższe kategorye bytu a że trudno sobie wyobrazić takie łączące się i rozłączające idee na sposób nadziemskich, niezmiennych, nieruchomych pierwowzorów, twierdzono, że idee wogóle zastąpione zostały pojęciami ściśle według metody naukowej klassyfikowane. O tem rozprawialiśmy obszernie w rozdziale o ideologii 64) Dowody tam zestawione wykazują dostatecznie, jak klassyfikacya idei nigdy Platonowi nie udała się a hipotezy o jakiejś zamianie ich na pojęcia oderwane spoczywają na bardzo

kruchych podstawach. 65/ Z całego toku rozprawy widać, że Platon w Sofiście przez byt rozumie rzeczywistość a przez „rodzaje" bytu idee. Usiłuje bowiem dowieść przeciw dawnym filozofom, że byt rzeczywisty, innym zaś nie zajmowali się zgoła, jest jednym i jest wielorakim, jest czasem bytem, czasem niebytem, według możności lub niemożności łączenia się jego rodzajów i gatunków. A mają służyć za przykład rodzaje najwyższe 66) zwłaszcza idea bytu. Jednakże te przykłady niczego nie dowodzą na korzyść tezy błyskotliwej.

Byt może mieć rozliczne znaczenia, ale nie może nigdy być rodzajem, jak chce Platon, najmniej zaś rodzajem najwyższym lub jednym z najwyższych. 67) Zapewne mówi się o bycie cielesnym i duchowym, rzeczywistym i myślnym, stworzonym i niestworzonym, ale nie są to gatunki jakiegoś ogólniejszego rodzaju, z którego można je wydobyć przez dodanie różnic specyficznych. Pojęcie jestestwa organicznego żywego zamienia się w ściślejsze pojęcie zwierzęcia przez dodanie czucia. Ale cóż dodamy do bytu, żeby z niego wyprowadzić byt myślny lub byt urojony? Cokolwiek dodamy, będzie to zawsze jakiś byt, co wcale nie powie, na czem polega różnica między myśleniem a bytem, urojeniem a bytem i t. d. 68) Bo też byt nie jest pojęciem rodzajowem w

znaczeniu dosłownem, lecz przymiotem, napotykanym we wszystkich jestestwach, czynach, stanach, myślach, uczuciach i t.p. Krótkie zdanie Arystotelesa, że wyraz „byt" ma rozmaite znaczenia,69) wywraca drugie w „Sofiście" wywody o istnieniu niebytu, bo nigdy tam nie wspomniano, ani o jakim mowa bycie ani o jakim niebycie. Ten bowiem tyle, ile byt, znaczeń przybiera. Dopóki zaś nie zgodzimy się na jasne określenie tych znaczeń, dyskusya dalsza będzie bez celu, bo nie zawiedzie nas do żadnych praktycznych konkluzyi.

Gdy Platon n.p. dowodzi70) że ruch i spoczynek nie są ani tem samem ani czemś odmiennem, lecz są jednem i drugiem, ale w różnem znaczeniu; gdy mówi dalej, że jedne bytem istniejącym bezwzględnie a drugie tylko względnie, że każdy byt różni się od wszystkich innych, nie przez swoją naturę, lecz przez udział w idei odmienności; że wszystko co jest, może być względnym niebytem, o ile nie jest czemś drugiem, a skutkiem tego każdy byt zawiera w sobie trochę bytu, a nieskończenie więcej niebytu, owszem bowiem jest tylko jeden, a bytów innych niezliczenie wiele, to podziwiamy te, jakby z Heglowskich wyrwane kartki; cieszymy się nawet, że berliński filozof nic nowego nie powiedział po wielkim myślicielu ateńskim, ale nie mniej ubolewamy nad tą misterną, acz marną robotą, żeby z podobnych abstrakcyi zbudować ramy dla żywej rzeczywistości. Korzystali z niej później Neoplatończycy, gdy w nie wtłoczyć wszelką metafizyczną wiedzę.

Abstrakcye tyle warte, ile zdołają w sobie usymbolizować rzeczywistości. Aby przekonać się o wartości tych stawianych często jako najwyższe kategorye71) pojęć, wystarcza zastąpić je konkretnemi przypadkami. Powiedzmy: Koń jest

w ruchu. Od razu widzimy, że mamy do czynienia z podwójną rzeczywistością. Jedną będzie koń a drugą będzie ruch. Wolno jedną i drugą nazwać bytem (ὄν, οὐσία), jak Platon robi, ale w pierwszym razie byt oznacza jestestwo, które istnieje w sobie i dla siebie, w drugim zaś akcję, która nigdy nie istnieje w sobie, lecz w jakiemś jestestwie. To samo należy powiedzieć o spoczynku. On także jest tylko bytem przedmiotowym, zachodzącym w jakiemś jestestwie a bez niego pozbawionym możności istnienia. Każdy widzi, jak niejasne jest określenie platońskie, że ruch jest bytem, a jest nim przez udział w bycie. Nie wiemy, o jakim bycie mowa. Gdy zaś dodamy jeszcze abstrakcye tożsamości i odmienności, robi się wszystko mglistem. Są to pojęcia, którym nie odpowiada żadna rzeczywistość po za ludzkiem myśleniem. Takie zdania, jak: koń nie jest wołem, nie jest osłem, nie jest żyrafą, mogą być czasem pożyteczną zabawką, wyjaśniającą lepiej różne przymioty konia przez zestawienie z podobnemi istotami, ale dedukować stąd, że niebyt istnieje i ma zawsze udział w bycie, jest niedozwolone, jeśli się nie doda, że chodzi o byt i niebyt myślany. Prawda, że ten może kolosalną odgrywać rolę w dyskusji, ale nie ma zgoła nic wspólnego z bytem rzeczywistym. Platon jednak nie odróżnia porządku ontologicznego od logicznego; dla niego koń jest szybkim przez udział w idei szybkości, jest koniem przez udział w koniskości, jest tym samym, przez udział w tożsamości a nareszcie nie jest wołem, przez udział w odmienności, która sprawia, że różni się od wszystkiego tego, czem on sam nie jest. „Dopiero Arystoteles wyrzekł zbawcze słowo, mówi trafnie Apelt 72), odróżniwszy jasno jestestwo

(οὐσία) od bytu (ὄν) i wykazawszy, że pierwsze jest tylko jednym, choć najważniejszym, z licznych gatunków, na które byt się rozpada." W istocie Platon tego zrobić nie mógł, bez zburzenia lepszej części swego systemu a do tego najmniej miał ochoty w starości. Ale tą kwestyą raz jeszcze zajmiemy się przy Parmenidesie.

Z Politykiem możemy szybciej się załatwić. Stanowi dalszy ciąg Sofisty i podobny do niego, jak bliźniak. Styl, metoda, osoby te same. Tylko Teeteta, który zmęczony, zastępuje Sokrates młodszy, który dotąd nie odzywał się.[72] Starszy Sokrates, z wyjątkiem [570] kilku słów wypowiedzianych na wstępie, nie odzywa się wcale, podobnie jak w Sofiście. Może byłby musiał porzucić milczenie swoją rolę bierną, gdyby wedle obietnicy gość z Elei był jeszcze zarządził trzeci dyskurs o filozofie. Ale pomimo zapowiedzi Platon tego dialogu nie napisał, czy dla braku czasu czy też dla tego, że uważał rzecz za skończoną i nie miał nic nowego do powiedzenia. W jego bowiem rozumieniu filozof będzie i sofistą wyższego rodzaju i najlepszym politykiem. Byłby zatem musiał się powtarzać.[74]

Nie jest Polityk rozprawą o państwie, jak tytuł każe się domyśleć, lecz przedewszystkiem bardzo ważnym ćwiczeniem dialektycznem, odbywającem się przy okazyi szukania dobrej definicyi męża stanu. Sam Platon mówi, że więcej jemu chodzi o nabywanie wprawy dialektycznej, tak w tej, jak wszystkich innych kwestyach.[75] To też starożytni zaliczali dialog do logicznych czyli dialektycznych. [571] W istocie dzielenie pojęć dychotomiczne, znane nam z Sofisty, góruje nad dyskusyą, lub raczej nad wykładem, bo młodszy Sokrates nie dyskutuje, lecz odpowiada lub potakuje, gość zaś z Elei wykłada sztukę dzielenia wszystkich możliwych

pojęć. Naprzód pojęcie panującego. Ponieważ powinien mieć jakąś wiedzę, dzieli się wiedza na teoretyczną (γνωστική) i praktyczną (πρακτική). Wiedza męża stanu zupełnie dowolnie zaliczona do pierwszej.[76]) Ta znowu podzielona na krytyczną i rozkazującą.[77]) Rozkazująca albo daje rozkazy w obcem imieniu albo we własnem; to drugie jest właściwością męża stanu. Ale rozkazywanie we własnem imieniu

572

ma na celu powołanie do bytu już to nieżywych tworów, już to żywych. Panujący zajmuje się tem drugiem. Żywe zaś jestestwa albo chowają się każde z osobna albo w trzodach. Potrzeba teraz dzielić trzody. Nasuwa się podział naturalny na trzodę ludzką i na trzody zwierzęce. Jednakże ta klasyfikacya nie wydaje się gościowi dosyć ścisłą.[78]) Dla tego dzieli trzody swojskie, bo te tylko wchodzą w rachubę, na wodne i lądowe. Oczywiście trzoda, którą pasie mąż stanu, należy do lądowych, a te albo latają albo pieszo chodzą. Trzody pieszo chodzące albo są rogate albo nierogate. Król, którego definicyi szukamy, znajduje się koniecznie wśród pasterzy trzód nierogatych. Te znowu dzielą się w rozmaity sposób dosyć śmieszny,[79]) aż nareszcie dochodzimy do dwunożnych, te zaś mogą być albo ~~ludzie~~ nagie albo ~~ptaki~~ okryte ~~nielatające~~ pierzem, n.p. kury. Tu mimowoli ~~każdemu~~ przychodzi na myśl żart Diogenesa, który oskubawszy koguta, zawołał: oto człowiek Platona!

573

Po bardzo sumiennej rekapitulacyi tych nieprzejrzanych działów następuje definicya, że wiedza królewska czy rządzenie jest właściwie sztuka paszenia lub hodowania ludzi (ἀνθρωπονομικόν) a kto posiada tę sztukę, powinien mieć sobie oddane lejce rzeczypospolitej.[80]) Chuda ta definicya ani nie warta tak długich zachodów

ani samemu autorowi nie wydaje się istotą, bo kupcy, rolnicy, piekarze, nauczyciele gimnastyki i lekarze także, każdy na swój sposób, chowają trzodę ludzką razem z jej pasterzem. 81)

Ażeby błąd naprawić, opowiada autor długi mit o czasach przeddziejowych ludzkości, 82) który chociaż nie bardzo jasny ani wolny od rażących sprzeczności, zawiera ustępy piękne, godne sławnego pisarza. Nawiązując do cudu, którym niegdyś Jowisz potwierdzić chciał prawo Atreusza do tronu ojcowskiego, 83) tłumaczy Platon, że był czas kiedy sklepienie niebios obracało się w odwrotnym kierunku dokoła swej osi. Słońce zachodziło na wschodzie i tak samo gwiazdy. Było to za rządów dobrego Kronosa. Ludzie powychodzili ze ziemi starcami, potem stawali się mężczyznami, następnie podlegając prawu ciągłego zmniejszania się, dochodzili do stanu niemowląt, w końcu zupełnie skurczone, znikały w ziemi, aby z niej znowu wyrastać starcami. Jak obrót kosmiczny wszechświata, tak i rozwój organizmów przebiegał podówczas odmienne drogi i słuchał praw przeciwnych. Ludzie żyli bez troski, nie potrzebując państwa ni rodziny, bo każdy sam się rodził a przyroda dostarczała im owoców bez pracy. Chodzili bez ubrania i spali bez nakrycia na miękkiej murawie. Był to wiek złoty, niezrównany. Nie mając nic zgoła do roboty, filozofowali ze sobą i ze zwierzętami a śmierć była lekka, nieznaczna, bo zmalawszy do rozmiarów drobniutkich zarodków, wsiąkali w ziemię, aby znowu po niejakimś czasie wychylić się z niej dojrzałymi starcami. Szczęście było zupełne, bo Bóg Najwyższy nimi rządził, opatrując we wszystko.

Tak samo i zwierzęta i rośliny zostawały pod opieką i strażą bóstw drugorzędnych.[84]

Ale gdy spełniły się czasy a dusze dokonały przeznaczonej sobie liczby rodzeń,[85] Bóg Najwyższy wypuścił z ręki ster świata i usunął się do swojej strażnicy, skąd wszystko widzi.[86] Świat sobie zostawiony zaczął obracać się w przeciwnym kierunku, co było połączone z wielkim przewrotem i klęską dla wszystkich jestestw żyjących. Z razu wprawdzie pamiętał na dobre rady i przestrogi Ojca niebieskiego, potem wzięły górę krewkość i materyalne popędy a coraz więcej oddalając się od dawnych tradycyi, zdążał do ruiny zupełnej.[87] Ale ozujny Stwórca uchwycił znowu ster spraw kosmicznych, odwrócił zagrażający chaos i wlał w planetę naszego nowe życie. Zaczyna się epoka Jowisza, w której ludzie z wielkim trudem wracają do rozumu i kultury. Początek był straszny, bo opuszczeni przez dawnych bogów a rodząc się już na sposób dzisiejszy bezbronnie i niedołężnie, znaleźli się wobec przyrody, która stała się macochą, wobec dzikich zwierząt, zagrażających ich życiu. Byliby zginęli marnie, gdyby niektóre bóstwa nie zlitowały się nad ich dolą, ucząc ich rzemiosł i uprawy ziemi, a przedewszystkiem sztuki robienia ognia. Tak rodzaj ludzki powoli dochodzi do ładu i stałej organizacyi społecznej, choć na innych warunkach, niż za czasów Kronosa.[88]

O micie tym warto by napisać osobną rozprawę. Ożywiony potężną wyobraźnią, rozwija on niepospolite problemy. Początek złego na ziemi i rządy Opatrzności są przedstawione odmiennie, niż w Timeuszu i w Prawach.[89] Ale nie żeby je rozwiązać mit tutaj wprowadzony, lecz dla czysto dydaktycznych powodów. Ponieważ pierwsza definicya Króla, jako pasterza

okazała się zbyt szeroką, bo wielu innych zajmuje się pasieniem trzody ludzkiej, miał mit posłużyć do ściślejszego określenia funkcyi panującego. Ale w nim podany tylko obraz boskiego pasterza, który zupełnie inaczej panował nad rodem ludzkim, niż dzisiejsi tej godności spadkobiercy. Ci przecież nie są karmicielami poddanych, jak Kronos przedhistoryczny. Ten sprawował w znaczeniu ściślejszem, dzisiejszy zaś stanu („pasienie trzody"), obejmującą najwięcej ma pieczę o trzodę a to pojęcie ogólniejsze dzieląc na nowo, Platon znajduje funkcye ludzkiego panowania w „pielęgnowaniu" trzody pieszej, nieopierzastej, nierogatej i t. d. 90) Oczywiście czytelnik już do najwyższego znudzony, powie, że „pielęgnowanie" trzody jest również mglistem i nienaukowem pojęciem, jak „pasienie" i że wielu mogłoby mieć pretensye, razem z królem, do tej godności. Czując to Platon ucieka się do przykładu, który ma wszystko wyjaśnić a niestety staje się powodem do niezliczonych nowych podziałów.

576

Przykładem jest tkactwo i to wyrobów wełnianych. Ono jest rodzajem produkcyi. Produkujemy lub nabywamy jakieś środki czy do działania czy do zabezpieczenia się. Zabezpieczamy się albo przez leki albo przez rzeczy ochronne. Te znowu albo są bronią wojenną albo zasłoną. Zasłona albo może zabezpieczyć od światła albo od zimna lub gorąca. Ten drugi gatunek zasłon może być albo dachem albo jakąś materyą. Materya może być albo kobiercem albo ubraniem. I tak dzieli Platon dalej w nieskończoność, aż dochodzi do konkluzyi, że sztuka tkacza ma się do sztuki krawieckiej, jak królewska do politycznej. 91)

Ale na tem nie koniec. Wymieniwszy wszystkie sztuki, które nie wchodzą do tkactwa, wyrabiającego „ochronę wełnianą przed szkodliwem

działaniem powietrza," 92) uważa także za potrzebne (wszystkie sztuki pomocnicze, jak folusznictwo, gręplarstwo i t. p. a nawet rzemiosła, wyrabiające narzędzia i sprzęty do nich służące i wszystkie ~~przechodzące~~ i po kolei (strzelców, 93), jak gdyby zanosiło się na ~~chodziło~~ o (wykład technologiczny. Ale w końcu jemu samemu te drobiazgowe rozświertowania pojęć wydają się zbyt nudnemi i długiemi; więc ~~tak~~ się uniewinnia, choć ~~ale~~ zaraz dzieli pojęcie tego, co (zbyt długie a co (zbyt krótkie 94) i tłumaczy, na czem polega prawdziwa miara. Ona stosuje się do większej lub mniejszej jasności przedmiotu i także do celu, który ma być osiągnięty tym. Jeżeli długo i uciążliwie, tak mniej więcej Platon, teraz rozprawialiśmy o tkactwie a niegdyś w Sofiście o niebycie, chodziło nam przedewszystkiem o metodę i zdolność dzielenia według rodzajów. Jeżeli ta została uzyskana, nie powinna wadzić długość drogi, dopóki nie wykaże się, że można było krótszym sposobem dojść do równie wielkiej wprawy dialektycznej i do tej samej łatwości inwencyjnej. 95) Zamiast tedy żałować poniesionych trudów, wypada raczej cieszyć się, jeśli nareszcie definicya

577 męża stanu ułoży się bez nagany. Zrobiono już przedtem 577 krok wielki naprzód, oddzieliwszy jego kunszt od pokrewnych, trudniących się karmieniem i chowaniem ludzi. 96) Potem długa analiza sztuki tkackiej (pozwoliła główną ~~istotę~~ sztukę robienia czegoś odróżnić (od sztuk pomocniczych czyli współprzyczyny od przyczyn istotnych 97) Takich kunsztów pomocniczych w rządzeniu i utrzymywaniu państwa ~~[illegible]~~ wylicza Platon dziesięć, 98) ale oprócz nich wymienia jako osobnych asystentów lub wykonawców woli monarszej, heroldów, pisarzy, wszystkich urzędników potem kapłanów i proroków, 99) ubolewając, że nie może się już posługiwać ulubioną dychotomią, lecz zmuszony jest rozsortowywać:

wyrzere pojęcie, jak się da, na mnóstwo mniejszych.[100])

Pozostaje trudność osobliwa. W praktyce owi najwyżsi dygnitarze, świeccy i duchowni, których Platon żartobliwie nazywa lwami, centaurami, satyrami i t.p. 1) tak sobie poczynają samodzielnie, tak osobami swemi wypełniają życie publiczne, że nikt ich nie bierze za pełnomocników panującego, lecz za rozkazujących z własnej mocy. O tkaczu wprawdzie wiemy, że on jest głównym sprawcą wyrobów wełnianych, wiemy także jacy rzemieślnicy pomagają mu a nie przychodzi nam nigdy na myśl uważać tych drugich za tkaczy. Trzeba tedy odróżniać panującego od tych, którzy mają tylko rolę przyczyn drugorzędnych, lub tych, co udawają panujących, nie będąc nimi. 2) Pytanie dziwaczne, powie niejeden. Pod jakąkolwiek formą rządu żyjemy, a Platon przyjmuje pięć form możebnych, zawsze łatwo dowiedzieć się, kto rządzi a kto tylko pomaga przy spełnieniu rozkazów. Jednakże Platon nie zadowalnia się taką odpowiedzią, bo zewnętrzna forma rządu nie stanowi o jego istocie, a tą jest zawsze wiedza. Czy jeden rządzi czy wielu, zawsze powinna być obecna cecha charakterystyczna, po której rząd poznajemy a tą jest owa wiedza królewska, szukana od początku samego, a teraz nareszcie przejrzana, że sztuka rządzenia jest najtrudniejsza i tylko ten jest władcą, kto ją posiada, tak jak lekarzem jest ten, który zna medycynę. 3)

Już z tego pokazuje się, że Platon jest rewolucyonistą i to radykalnym. Nie uznaje innych przedstawicieli rządu, jak wyuczonych i świadomych swej sztuki a takich będzie zawsze mało, jeden lub kilku. Ten jeden będzie prawdziwym panującym a jego rządy będą zawsze dobre, czy rządzi z prawami czy bez praw, łaskawie czy surowo, z wolą poddanych czy wbrew ich woli, byleby miał na względzie pomyślność i dobro rzeczypospolitej i t.d. 4)

Pomijam koniec dialogu, gdzie z wielkiem zapałem a nie zawsze bez goryczy wyłożone są atrybucye prawdziwego władzcy, względny tylko pożytek a nawet szkodliwość praw, gdy nie odpowiadają więcej warunkom i stosunkom zmienionym. Wykazana jest wyższość praw nad bezprawnem rządem ludzi przewrotnych, nie rozumiejących lub nie chcących zrozumieć ważnego zadania swego. Porównywane są różne formy rządu pod względem ich wartości, omawiany jest stosunek panującego do naczelników siły zbrojnej, do retorów lub innych funkcyonaryuszów, wytyczone także zadania władzy względem wychowania publicznego. Wszystko to jednak pomijam, bo znajdzie stosowniejsze pomieszczenie w rozdziale, poświęconym polityce platońskiej, a przepisuję tylko ostatnią definicyę, będącą jakoby owocem nieprzejrzanych, często od celu odbiegających rozpraw:

„Mówimy tedy, że takie jest wykończenie tkaniny politycznej, silnie i prosto utkanej, gdy sztuka królewska, jednocząc charakter ludzi odważnych i roztropnych, tworzy ich w pożyciu zgodnem i kochającem. Wtedy dokona najchlubniejszej i najlepszej przędzy, która wszystkich w każdem państwie mieszkańców, niewolników i wolnych, obejmie i utrzyma razem swojem powiązaniem a nie zaniechając niczego, co jest potrzebnem do szczęścia państwa, rządzi ona i rozkazuje.“[5]

Definicya ta i poprzedzające ją polityczne roztrząsania, choć pełne głębokich i trafnych uwag i nadające dialogowi po długich, [579] nużących zboczeniach pewien polot wyższy, łagodzący nieco nutę przeważającej banalnej formalistyki pisma, nie umniejszają jednak faktu, że głównym jego celem nie jest polityka, lecz logika. Autor kilkakrotnie z naciskiem to przy-

jak gdyby się lękał, że czytelnik lub słuchacz będzie spodziewał się czego innego, pomija, swój plan zamierzał. Toteż nawet gdy mitologizuje lub polityk-uje, robi to zawsze w związku z logicznemi kwestyami. Wszak ostateczna definicya, tak niecierpliwie wyglądana, jest nosi na sobie ślady owej bajecznie nudnej dyskusyi o tkactwie i jego manipulacyach! Mąż stanu ma być tkaczem politycznym, wyrabiającym przedziwną tkaninę społeczną. Słusznie już starożytni przezwali ten dialog logicznym, dobrze oznaczywszy jego styl i tendencyę. Byłoby wskazanem, zastanowić się nad jego zasadami dialektycznemi i porównać je z wyłożonemi w poprzednich dialogach, bo Polityk jest od nich późniejszy i jakoby ostatniem sformułowaniem tak zwanej logiki platońskiej. Musimy jednak przedtem zająć się utworem nader znaczącym i słusznie uchodzącym za kwintesencyę nie tylko platońskiej, lecz wszelkiej dialektyki, utworem olbrzymiego rozgłosu i zupełnie wyjątkowego wpływu na kulturę zachodnią, którego zdaje się być przeznaczeniem dziejowem powoływać co kilka wieków nowe szkoły do życia.

f. Parmenides i logika platońska.

Proklos Neoplatończyk zaczyna swój obszerny komentarz do Parmenidesa 6) od modlitwy do wszystkich bogów i bogiń, aby napełnili światłem jego umysł a wrota duszy jego roztwarli dla przyjęcia nauki bogiem natchnionego Platona. Znajduje w każdem

prawie słowie głęboki sens mistyczny, nawet w opowiadaniu, że Parmenides nadszedł, gdy Zenon skończył czytanie swojej książki, 7) a w całości utworu prze-dziwny wykład o pochodzeniu wszech rzeczy od Boga. 8) Już nauczyciel jego Syryan cenił dialog ten narówni z Timeuszem jako dwa największe ducha platońskiego dzieła 9) a dawno przed nim Jamblich, także Neoplatończyk, znalazł całą fizykę Platona w Timeuszu a całą teologię w Parmenidesie. 10) Takie szczytne rozumienie o tym dialogu mieli późniejsi Platończycy a choć nie czytywano go w średnich wiekach na Zachodzie, posiadano jednak Dionizego Areopagitę w łacińskiej szacie, którego zasady swej mistycznej teologii całą wyjął z pism Proklosa, przedewszystkiem z jego komentarzy do Platona. 11)

Gdy zaś w epoce Odrodzenia ukazuje się Parmenides znowu w Florencyi, wyborny tłumacz jego Marsilio Ficino powie nam z nie mniejszym od Proklosa zapałem, że Platon w nim objął całą teologię a w innych pismach długim odstępem wyprzedziwszy resztę filozofów, w tem zaiście dziele, przewyższył samego siebie bo z tajników ducha swego i z samego przybytku filozofii wydobył to niebieskie dzieło. „Ktokolwiek przystąpi do jego świętego czytania niech wprzód przygotuje się przez wstrzemięźliwość ducha i swobodę umysłu, zanim odważy się poruszyć tego dzieła niebieskiego tajemnice. Tu bowiem boski Platon o samem Jednem najsubtelniej rozprawia, jakim sposobem samo Jedno pierwiastkiem jest wszech rzeczy, jak jest po nad wszystko a wszystko z niego i t. d." 12) A chociaż nie brakło protestów, nawet ze strony Jana Pico della Mirandola, który bardzo kochał Platona, ale nie mógł się w owym dialogu

tak głębokich dopatrzeć mistycyzmu, zapał trwał dalej. Gdy w r. 1728 Wilhelm Thomson ogłasza w Londynie Dyalog ten z obszernym komentarzem, oświadcza w prolegomenach, że Jedno, o którem jest dyskusya, wyobraża Najwyższego Boga a słynne antynomie, z którymi poznamy się niebawem, odnoszą się do Jego jedności, pojedyńczości i t. d. Nie sposób wszystkich wymienić[14], ale trudno nie wspomnieć, że nawet w minionem stuleciu dziewiętnastym nie brakło szczerych wielbicieli.

Jeden z najtęższych dialektyków tegoczesnych a wytrawny znawca Platona, Alfred Fouillée, po długiej analizie tego „arcydzieła subtelności greckiej", wychwala jego monizm z wdzięcznem upodobaniem, bo w nim udało się pogodzić wszystkie systemy przez sprowadzenie wszystkiego, co jest, do idei i wzajemnych ich stosunków na łonie Jedności.[15] A przed francuskim monistą ile hymnów radosnych zaintonowano w Niemczech! Zwłaszcza Hegliści za przewodem swego mistrza wydobyli z Parmenidesa niesłychanie doniosłą spekulacyę metafizyczną, jak im się zdawało, a mówili pogardliwie o motłochu filozofującym", nie mogącym zrozumieć ich zdania[16]. Tak entuzyazm utrudnia każde sprawozdanie, jeżeli ma być spokojne i bezstronne, a utrudnia tem bardziej, że wielu poważnych myślicieli przyznało dialogowi dość skromne znaczenie.[17] Powstaje wtedy zagadka psychologiczna, jak wytłumaczyć podobną różnicę zdań. Jeżeli Stallbaum już ubolewał, że prawie każdy uczony inaczej rozumiał Parmenidesa,[18] to dzisiaj położenie rzeczy w niczem się nie zmieniło a spór o myśl zasadniczą dialogu prawdopodobnie potrwa dalej, jak słusznie ubolewa Apelt.[19]

Sama treść dialogu, rozważana w sobie, nie przedstawia wielkich trudności. Sokrates rozprawia trochę z Zenonem, potem dłużej z Parmenidesem; ten następnie najdłużej z Arystotelesem. O scenerji dialogu i możności historycznej, że osoby te spotkały się rzeczywiście, wspomniałem dostatecznie w pierwszym tomie.[20] Tu dodaję, że wstęp zbyt sztucznie zbudowany, bo Kefalos opowiada, co słyszał od Antyfonta, a ten powtarza znowu relację Pitodora,[21] u którego niegdyś mieszkali Zenon i Parmenides. Stąd mnóstwo zawikłanych, niezgrabnych zwrotów. Przytoczę tylko jeden: „Po tych słowach Zenona rzekł Antyfont, że mówił mu Pitodor, iż sam prosił Parmenidesa a tak samo i Arystoteles i reszta obecnych, żeby dał jaką próbę tego co mniema a nie postąpił inaczej."[22] Że autor, mający do zawołania tyle innych sposobów, wybrał tak ciężką formę, tłumaczy się chyba zamiarem powiązania dyskusji z jakąś dobrze mu znaną tradycją.[23] Szczęściem w dalszym ciągu opowiadanie ustępuje bezpośredniej dyskusji; dialog z diegematycznego zamienia się nagle w dramatyczny[24] i takim pozostaje do końca. Ma i tę osobliwość, że Sokrates w nim ukazuje się młodzieniaszkiem, nie wiele starszym od Arystotelesa, który zresztą nie ma nic wspólnego z późniejszym wiekopomnym uczniem Platona.[25] Skutkiem takiego rozdziału ról cała przewaga po stronie sędziwego mędrca. W istocie w pierwszej części dialogu Sokrates nie umie rozwiązać żadnej ze stawianych mu objekcji, w drugiej Arystoteles tylko przytakuje, gdy koniecznie wypada, ale gdyby go nie było, prawiłby Eleata tak samo, wydobywając ze siebie wspaniały fajerwerk tez i antytez. Przypatrz-

[my się na chwilę czarującemu widowisku.

Pierwsza część dialogu 26) poświęcona ideom platońskim. Wzmianka, którą Zenon przeczytał zebranym, miała dowieść, że przeciwnicy monizmu parmenidesowego wpadają w kontradykcyę bez wyjścia, gdy przyjmują wiele bytów. Bo byty te muszą być podobne do siebie i niepodobne. W pierwszym razie nie dadzą się odróżnić, bo byt zawsze jest bytem a niczem innem; w drugim żadna z nich nie będzie bytem, bo co jest niepodobne do bytu, oczywiście bytem nie jest. Sokrates ten zarzut odpiera: ludzie każdą rzecz uważają za jedną, za wieloraką, za podobną do innych i za niepodobną. Nie jest to jednak żadna sprzeczność, a jeżeli poza rzeczami przyjmujemy ideę podobieństwa i drugą niepodobieństwa. Wtedy każda rzecz ile ma udziału w pierwszej, tyle będzie posiadała podobieństwa, ile w drugiej, tyle niepodobieństwa. W tem nie ma nic rażącego i niepotrzebnie Zenon dowodzi, co wszyscy uznają; kontradykcya zaszłaby się dopiero, gdyby idea podobieństwa mogła zamienić się w niepodobieństwo lub to w podobieństwo. 28) Teraz Parmenides sam i pyta młodzieńca, czy rzeczywiście wierzy w jakieś idee udzielnie gdzieś istniejące i czy każdej rzeczy pod zmysły podpadającej, przypisuje udział w jakiejś idei? Co do pierwszej kwestyi odpowiada Sokrates śmiało, że tak! co do drugiej ma rozliczne wątpliwości. Bez wahania przyjmuje idee podobieństwa, jedności, sprawiedliwości i t.d.; mniej stanowczo oświadcza się za ideą człowieka, ognia, wody i t.p.; wreszcie zupełnie odrzuca idee włosów, błota, brudów i t.p. Mędrzec go pociesza, że jeszcze młody, ale przyjdzie czas, kiedy nie będzie żadną rzeczą pogardzał. Ale o tym ustępie i trudności

towarzyszących istnieniu idei, mówiłem już wyżej; ~~obszernie poprzednio~~, odsyłam więc czytelników do tam wyłożonych uwag.[28]) Oczywiście konkluzya ~~Par~~taka, że jeżeli są idee, to każde zjawisko, nawet najniepokaźniejsze, ma do nich prawo. I podnosi Parmenides zaraz szereg objekcyi: 1° jeżeli rzeczy są wielkie, sprawiedliwe, piękne ~~istnieją~~ przez udział ~~w idei, to albo cała idea~~ w tych ideach, to w każdej rzeczy albo istnieje cała idea n. p. wielkości, albo tylko część jej. Ale jedno i drugie nie możebne, zatem ~~udział~~ rzeczy nie mogą mieć udziału w ideach;[29]) 2° idee nie mogą być pojęciami, bo wtedy rzecz każda miałaby swoją jedność i formę przez takie pojęcie, czyli byłaby pojęciem, a wtedy jedno z dwojga: albo rzecz każda myśli albo też jest pojęciem niemyślącem. Jedno i drugie niemożebne.[30]) 3° idee nie mogą być wzorami, tak iżby udział rzeczy w nich sprowadzał by się do podobieństwa z niemi. Bo jeżeli rzecz ma być podobną do idei, musi ta być podobną do rzeczy a to wspólne podobieństwo może tylko dojść do skutku przez wspólny udział tak idei jak rzeczy w jakiejś wyższej idei, zawierającej ich wzajemne podobieństwo. Ta jednak domagałaby się znowu wyższej idei, jako wspólnego źródła podobieństwa i t. d.[31]) 4° Gdyby nawet istniały idee, nie możnaby ich poznać, bo nie wiemy, w jakim zostają do siebie stosunku. Na ziemi mamy tylko do czynienia ze stosunkami jednostek. ~~Niktby~~ Nikt nie jest niewolnikiem przez to ~~nie dla tego~~, że należy do idei niewoli, lecz nazwa jego oznacza przynależność nie do pewnego pana a ten jest panem ~~nie~~ przez ~~dla~~ udziału w idei pańskości, lecz jest nim, będąc właścicielem ~~za pomocą~~ tego poszczególnego niewolnika.[32]) Niewola w sobie i pańskość w sobie zostają we wzajemnym stosunku, ale żeby ten poznać, trzeba mieć wiedzę w sobie, bo ideę może tylko być poznaną przez ideę; nasza wiedza, zastosowana ~~była~~ do jednostek i jednostkowych stosunków, nie wznosi się ~~przez nie~~ tak wysoko.

Gdyby zaś Bóg jaki posiadał tę wiedzę najdoskonalszą, byłby w odwrotnem położeniu; my naszą wiedzą względną poznajemy jedynie rzeczy i wzajemne ich relacye, Bóg przez „wiedzę w sobie" poznawałby stosunki panujące w świecie idei, ale znajomość naszych stosunków byłaby dla niego zamknięta. — „Wszak zgodziliśmy się na to, Sokratesie, że ani tamte idee nie wywierają władzy swojej na stosunki nasze, ani te na tamte, lecz jedne i drugie osobno dla siebie. — Zgodziliśmy się! — Jeśli tedy u Boga jest ta najdokładniejsza władza i wiedza, ani jego władza nie będzie nami rządziła ani jego wiedza nas poznawała lub cokolwiek u nas jest. Tak samo my nie dosięgamy naszą władzą tamtych sfer ani wiedzą naszą nie poznajemy tego, co jest boskiem i t. d." 33)

Krytyka pierwszej części, nawet najżyczliwsza, nie może pominąć, lecz musi podkreślić szczególnie jeden z faktów. Pierwszym, bardzo zdziwnym jest nagromadzenie kupy zarzutów i to zasadniczych przeciw najważniejszej z nauk platońskich. Zapewne każdy filozof uwzględnia poważne objekcye, jakie robione być mogą jego systemowi, ale stara się także jak najlepiej na nie odpowiedzieć; tutaj szukamy odpowiedzi na próżno. Na zdanie bowiem p. Fouillée, że trudności tak zostały sformułowane, że zawierają w sobie dostateczne rozwiązanie, 34) mało kto się zgodzi. Powtóre uderza, że ani w drugiej części dialogu ani przy innej okazyi nie dał Platon wyglądanych przez czytelnika odpowiedzi, tak iż te same objekcye w podobnej formie Arystoteles powtarza i za niezbite uważa. 35) Dwa te powody skłoniły niejednego do zwątpienia o autentyczności dialogu, 36) a nie zostały usunięte przez hipotezę, że Platon zebrał wszystkie krążące podówczas objekcye,

podnoszone w szkole megaryjskiéj przeciw jego teoryi idealizmu.[37]) Bo taka kolekcya miałaby tylko wtedy cel praktyczny, gdyby zawierała także argumenta przeciwne. Ale młodziutki Sokrates tych argumentów nie ma a dyskusya sprawia wrażenie, że autor ich także nie miał. A jest jeszcze trzeci fakt dziwniejszy. Po porażce Sokratesa, która się dała przewidzieć, spodziewa się czytelnik, że Parmenides skorzysta ze zwycięstwa, aby wyłożyć swój własny system. Jeżeli bowiem rozum ludzki, jak on twierdzi, skazany na agnostycyzm co do idei nadziemskich, wiecznych, to jaka pozostaje droga do poznania prawdy? Było obowiązkiem sędziwego mędrca drogę tę pokazać. Tymczasem dzieje się rzecz dziwna, zasługująca na baczną uwagę, bo może pozwoli zrozumieć wątek dialogu i cel jego ostatni. Parmenides nie okazuje się nieprzejednanym wrogiem idei, tylko chciał widocznie przetłómaczyć niedoświadczonego młodzieńca o trzech rzeczach: 1° że jest bardzo trudno zbijać tych, którzy nie przyjmują idei; 2° że tylko człowiek nader zdolny potrafi zrozumieć, jako każdéj rzeczy odpowiada idea czyli rodzaj i jakaś istność, sama przez się istniejąca; 3° że trzeba mieć jeszcze większy, prawie zadziwiający dowcip, aby odkryć tę prawdę i módz ją wyłożyć drugim.[38]) Oświadczenie niesłychanie znaczące, dodające odwagi pobitemu młodzieniaszkowi, zwłaszcza gdy słyszy te piękne słowa, że gdyby dla wyliczonych trudności chciano porzucić wiarę w idee, a przestano odnosić rzecz każdą do jakiejś istności określonej, zawsze téj saméj i zawsze będącej, to przepadłaby nie tylko filozofia, lecz sama możność rozprawiania (τοῦ διαλέγεσθαι) — Cóż tedy poczniesz z filozofią? dokąd obrócisz się w swojéj niewiadomości? — Sokrates nie wie a mędrzec każe mu ćwiczyć się, jeżeli chce osiągnąć prawdę. A na pytanie, jakie to ćwiczenie (γυμνασία), wskazuje mu Zenona, który

nie tylko broni tezy jednobytu, lecz hipotetycznie przyjmuje wielobyt, i bada następstwa, wynikające z takiego założenia. Podobnież ma Sokrates postąpić z ideami. Niech raz przyjmie, że idee są, drugi raz, że nie są, i zapyta, co wtedy wypadnie stanowić tak o ideach ogólnych, jak o doczesnych osobnikach i t. d.[39] Sokrates odpowiada, że to rzecz bardzo trudna a nawet jej dobrze nie rozumie, prosi przeto o wyjaśnienie tej metody podwójnej za pomocą przykładu. Mędrzec trochę się wzbrania, ale w końcu dał się uprosić.[40] Takie zakończenie pierwszej części jest bardzo pouczające. Nie chodzi w niej o zbijanie trudności, stawianych teoryi idealistycznej, lecz o zachęcenie młodzieży, której przedstawicielem jest Sokrates, do ćwiczenia się w podwójnej dedukcyi, która raz z jakiego twierdzenia, drugi raz z jego negacyi wyprowadza wszystkie możebne wyniki. Kto nabędzie tę wprawę, będzie mógł odpowiedzieć na wszystkie objekcye przeciw ideom, bo przedyskutuje każdą z podwójnego wychodząc założenia, raz że idee są, drugi raz, że nie są. Ponieważ przykład tej metody znajduje się w drugiej części, tam też przenosi się punkt ciężkości całej rozprawy.

<u>Druga część Parmenidesa</u> rozwija zasady podwójnej dedukcyi na przykładzie „Jednego i Jedności" (περὶ τοῦ ἑνός). Rolę odpowiadającego przyjmuje młody Arystoteles, miłośnik filozofii i jak prawie wszyscy jego przyszli koledzy z komitetu trzydziestu w r. 404.[41] – „Skąd więc zaczniemy i jaka będzie nasza pierwsza hipoteza? Czy chcecie, skoro mam zagrać w tę trudną zabawę, abym zaczął od siebie i od mojej własnej hipotezy? od hipotezy o jednem i o tem, co musi nastąpić, jeśli jedno jest, a co, jeśli nie jedno?"[42] Poczem filozof z Elei, którego poemat jest jakoby komentarzem do hipotezy jednobytu, wybiada szczegóły

antynomii, wstrząsając ich do głębi, nie tylko jego systemem, lecz wszelkiem rozumowaniem. Nie prowadzą jednak do żadnego rozsądnego wyniku. Pierwsza bowiem hipoteza: „jeżeli jedno jest, co z tego wynika?" bierze słówko „jest" w znaczeniu zwykłego łącznika [43]) czyli że „jedno jest jednem". Z tautologii tej ma wypływać jako konieczne następstwo, że jedno nie jest wielością ani części nie ma ani nie jest całością, nie ma początku ani środka ani końca, tak w przestrzeni jak w czasie, nie ma granic ani kształtu, nie jest w czemś drugiem ani w sobie ani gdziekolwiek, nie jest w spoczynku ani w ruchu, nie różni się od siebie ani nie jest tem samem i t. d. Aż piętnaście grup takich niby nie znajdujących się w owem jednem przymiotów, przesuwa się przed naszym wzrokiem zdumionym. Słyszymy nawet, że jedno nie jest ani jednem ani zgoła niczem, zatem nie może mieć nazwy ani być przedmiotem wiedzy. Doszliśmy do zupełnego nihilizmu. Szczęściem Parmenides i młody jego towarzysz rozmowy odrzucają rezultat ten, jako nie mający sensu i zaczynają rzecz traktować na nowo. [44])

Druga hipoteza z brzmienia podobna do pierwszej: „jeśli jedno jest" ale w rzeczy samej kolosalna różnica. Tam „jedno jest" znaczyło po prostu: „jedno jest jednem" teraz: „jedno istnieje" czyli jest istniejącem". Tam chodziło o zdanie analityczne: unum est unum (ἓν ἐστι ἕν), teraz o syntetyczne: unum est ens (ἓν ἐστι ὄν). [45])
Przyjmując to zdanie, mamy zaraz na wstępie wielość, bo jedno jest i byt jest, a gdzie wielość, tam odmienność, tam całość i części, początek i koniec, kształt, granice, ruch i spoczynek. Tym sposobem otrzymamy szereg twierdzeń, wręcz przeciwnych do tych, które wynikały z pierwszej hipotezy. Jedno da się pomyśleć, poznać i nazwać. Tam wykluczano z jedności zaraz nowe przymioty, tu ich przybywa w formie dodatniej. [46])

Będzie jedno miało części i kształt, będzie w sobie i w innem, w ruchu i spoczynku; będzie tem samem i różnem od siebie, podobnem i niepodobnem do siebie i t. d. 47) Takich przymiotów posiada jedno podobno aż siedemnaście par a długa, nigdy nie urywająca się dedukcya kończy się oświadczeniem, że jedno musi mieć nazwę 589 i być przystępnem na wszelaki sposób dla każdej wiedzy duszy. 48) Jest oczywistem, że druga ta hipoteza, tak szczegółowo i starannie wyłożona 49) jest jaskrawą do pierwszej antytezą, choć na tem samem oparte założeniu. Tam jedno odsądzone od wszystkich, dających się pomyśleć przymiotów, także parami za pomocą ujemnej formułki ani-ani wykluczonych, aż w końcu nic nie pozostało; tu wprawdzie jedno wzbogacone coraz nowemi cechami, ale znoszą się wzajem, bo każda ich para jest antynomią, gwałcącą główne prawo myślenia, że nie można tego samego twierdzić i zaprzeczyć o tej samej rzeczy w tych samych warunkach.

Może hipoteza trzecia wybawi nas z tych kłopotów. Parmenides sądzi, że to możebne, byleby przeczące sobie przymioty odnoszono do różnych czasów. Jedno może być i nie być jednością, może być wielością

i nie być niem, może być w ruchu i nie być, ale w różnych czasach. 50) Nie podobna w tej samej chwili być i nie być, ale nie ma żadnej przeszkody, żeby w innej chwili ta sama rzecz uczestniczyła w byciu, a w innej go znowu była pozbawiona. 51) Ponieważ brać udział w byciu, jest to rodzić się, a zrzucać go to samo co zginąć, powiemy, że jedno będąc wielością zginęło jako jedność, a będąc jednością, zginęło jako wielość. Tak samo będąc większem, musiało przestać być mniejszem, będąc w ruchu, przestało być w spoczynku i na odwrót. Nie może jednak nigdy być równocześnie jednem i drugiem. 52) Kiedy więc dokonywa się ta zmiana? Odpowiada Parmenides: „nagle, znienacka" (τὸ ἐξαίφνης). Dopóki trwa spoczynek, nie ma zmiany, ani jej nie ma, dopóki trwa ruch. Ale jest jakiś dziwny punkt, nie podpadający pod kategoryę czasu, leżący po za nim, owo „mgnienie", do którego zmierza ruch, gdy nagle zmienia się w spoczynek, lub od którego wychodzi, gdy przestał być spoczynkiem. Gdy więc mówimy, że jedno (590) jest i w ruchu i w spoczynku, należy dodać, że to możebne za pomocą „mgnienia" tajemniczego podczas którego ruch zmienia się w spoczynek lub odwrotnie; a gdy zaś mówimy, że jedno nie jest ani w ruchu ani w spoczynku,

znowu „mgnienie" wszystko tłumaczy. Póki bowiem jedno jest w mgnie-
niu, czas dla niego nie istnieje, zatem ani ruch ani spoczynek.
Dowcipne to omijanie trudności musiało samemu autorowi
później wydawać się niedostatecznem, ~~skoro~~ bo w innych dialogach
go nie używa.[53]) W Parmenidesie wierzył lub udawał, że
wierzy w jego skuteczność, skoro niepojednane antynomie pier-
wszej i drugiej hipotezy układa przez owo nic nie znaczącą
formułkę w zgodną syntezę. Jedno jest i nie jest, trwa i poru-
sza się, jest podobnem do siebie i niepodobnem, według tego, czy
wchodzi do „mgnienia" lub z niego wychodzi, lub też w niem się
zatrzymuje.

Czwarta i piąta hipoteza zajmują się przygodami innoby-
tu. Jeżeli jedno jest i doświadcza wszystkich owych zmian i sta-
nów, o których mowa była, cóż będzie wtedy z innemi rzeczami[54])
Nie mogą być to samo, co jedno, ~~ale~~ ~~ani~~ bo nie ~~mogą~~ byłyby ~~być~~ inne, ale będąc

[591]

inne, muszą być częściami jakiejś całości, a ta przedstawia ja-
kąś jedność. O tyle więc każda całość ma udział w jednem. Ale
całość ma części, a każda z nich jest wobec całości i wobec innych

części jednością, równocześnie zaś i wielością, bo część każda daje się dzielić na nieskończenie wiele nowych części. Zatem całość innobytu okazuje się niezliczoną czyli nieograniczoną, co do części, a także ograniczoną, bo i całość jest jednością i część każda jednością. Stąd innobyt czyli to, co nie jest jednem, będzie ograniczonem i nieograniczonem, podobnem do siebie i niepodobnem, trwającym w spoczynku i w ruchu, podpadającym każdej innej właściwości czasu, przestrzeni i nie podpadającym i t. d. [55]) Można jednak również łatwo wykazać, jak dowodzi piąta hipoteza, że jedno nie ma nic wspólnego z innobytem, czyli że ten nie jest żadną jednością, zatem nie ma części, zatem nie jest wielością, zatem nie jest tem samem, ani podobnem do siebie ani do jednego i t. d. Jedno zaś byłoby i jednem i wszystkiem równocześnie ani sobą ani innem i t. d. [56]) Zaprzeczono wszystkiemu najgruntowniej, a niezmożony Parmenides raz jeszcze zaczyna swoje badanie od początku, ale w nowej formie:

Hipoteza szósta i siódma. Co będzie, jeśli jedno nie jest? [57]) Platon objaśnia, a kryje się w tem niebezpieczny podstęp, że bierze tu negacyę w znaczeniu względnem, czyli, że jedno nie będąc,

nie jest jednem, (może atoli być czemś innem t. j. wszystkiem, co nie jest jednem.[58])

Także nie-jedno musi dać się poznać, jeśli ma być o niem mowa, musi być różnem od innych rzeczy, musi być czemś.[59]) Co więcej! musi mieć udział w wielości a niepodobnem do innych rzeczy ani im równe, a z tego wynika, że ma jakąś wielkość i małość, a następnie jakąś równość, a nie może tego wszystkiego mieć bez uczestniczenia w bycie, czyli że jedno, nie będąc, mimo to jest.[60]) Ale skoro także nie jest, ma i związek z niebytem, gdyż nawet byt musi mieć związek z niebytem, jeżeli ten wogóle ma być niebytem.[61]) Więc i jedno, choć |592| nie jest, ma udział w bycie, żeby mogło nie być.[62]) Co zaś tak jest usposobionem, że jest i nie jest, podlega zmianom, a także im nie podlega, czyli jest w ruchu i nie jest, jest w spoczynku i nie jest, jest w miejscu i nie jest, staje się i nie staje, słowem zmienia się i nie zmienia.) „I tak, kończy Parmenides, jedno nie będąc powstaje i ginie a także ani powstaje ani ginie."[63])

Nie byłby jednak owym niezrównanym dialektykiem, którego sława przetrwała wieki, gdyby da capo tej samej dedukcji nie przeprowadził w odmienny sposób. A to łatwo przy odróżnianiu względ-

nego i bezwzględnego niebytu. Pierwszy był podstawą szóstej hipotezy, siódma bezwzględny niebyt obiera za punkt wyjścia do dialektycznej szermierki. Pyta, co będzie, jeżeli jedno po prostu (ἁπλῶς) t. j. bezwzględnie na żaden sposób nie istnieje? 64) Coś takiego oczywiście nie może ani powstać ani zginąć, ani zmieniać się ani nie być w ruchu i t. d. Nie przysługuje mu żadna cecha istnienia, nie jest przystępnym dla żadnej wiedzy [illegible], nie może być zgoła o niem mowa. 65)

<u>Hipoteza ósma i dziewiąta</u> wyprowadzają wnioski co do innobytu w razie nieistnienia jedności. Ponieważ dwie poprzednie hipotezy rozważały to nieistnienie już to względnie już to bezwzględnie, ósma 66) względną negację jednego, dziewiąta bezwzględną stosuje do innobytu. Jeżeli jedno względnie nie jest, muszą inne rzeczy być i muszą być inne (ἕτερα), muszą także różnić się od siebie, ale tłumnie (κατὰ πλήθη) czyli kupą, bo w żadnej z nich z osobna jedności nie ma ani związku z jednem, które wedle założenia nie istnieje. 67) Stąd ich wielkość, liczba, początek, koniec, granice będą tylko pozorne, dla braku jedności. Będzie w nich wszystko wydawało się być, ale dla nieobecności jednego, wszystko będzie pomieszane, nieokreślone,

504 − 206
483 − 198

21   8

483   198
466   192

17   6

niczego nazwać nie można. [68] Jeżeli zaś negacyę jednego bierzemy w znaczeniu bezwzględnem, [69] inne rzeczy nie będą ani jednem ani wielością, bo ta zawsze w sobie zawiera jedność; [70] nie będą nawet zdawały się być czy jednem czy wielością, bo żeby zdawać się czemś, trzeba wedle teoryi Platona dotykać niebytu; [71] nie będą tedy inne rzeczy ani podobne ani niepodobne, nie będą ani te same ani różne, nie będą ani złączone ani rozłączone, nie będą niczem zgoła. [72] „Powiedzmy tedy i to także, że czy jest jedno, czy nie jest, tak ono, jak inne rzeczy będą i względem siebie i nawzajem wszystkiem na wszelki sposób i nie będą; będą zdawały się być i nie będą." – Młodziutki Arystoteles dobrodusznie dodaje: „masz zupełną słuszność!!!" – [73]

Krytyka drugiej części. Według naszego krótkiego sprawozdania druga połowa dialogu i to ważniejsza, na pierwsze spojrzenie wydaje się być popisem niebywałych sztuk tanecznych i wystawą genialnych absurdów. Wielcy jednak myśliciele, od Proklosa do Hegla, podziwiali rzecz całą z niekłamanym zapałem. Największy z żyjących dialektyków francuskich, Alfred Fouillée, poświęcił w świetnej książce swojej „Filozofia Platona"

dialogowi

Kilka rozdziałów, głęboko i gorąco pomyślanych. 74) Entuzyazmem dorównywa najpobożniejszym Neoplatończykom, a jeżeli zarazem odrzuca ich wnioski zbyt fantastyczne, zastępuje je innemi, więcej może zbliżonemi do wymagań dzisiejszej nauki, ale nie mniej wątpliwemi. Odkrywa zresztą, jak oni, w pierwszej z dziewięciu hipotez tajemniczą teologię, polegającą na wykluczaniu z Bóstwa wszystkich możebnych przymiotów skończonych, ażeby tem lepiej uwydatnić jego jedność, pojedyńczość, niezmienność, wieczność itd. 75) Druga hipoteza przyznaje Bóstwu przymioty intellektualne i rozwija świat idei, którego wielorakim rozkwitem jest Jedność; 76) w trzeciej hipotezie ukrywa się idea duszy, obdarzonej samoruchem 77) a w czwartej generacya świata zmysłowego czyli problem materyi drugiej. 78) Nareszcie materya pierwsza ukazuje się w hipotezie piątej i t. p. 79) Cały zaś dialog przedstawia wedle francuskiego filozofa zadziwiającą wewnętrzną jedność, otrzymaną przez konsekwentnie przeprowadzony dowód, że udział rzeczy doczesnych w ideach wieczystych, nadziemskich nie daje się wytłumaczyć inaczej, jak przez wzajemne uczestnictwo idei, jednych w drugich. 80) Dowiódłszy tego w drugiej części, dowodzi Platon, jak sądzi Fouillée,

do zupełnego zlania dwóch światów, które w innych dialogach, zwłaszcza w Timeuszu, rozdzielone są niepojednanym dualizmem, bo osobno sam istnieją idee jako wzory niezmienne, osobno rzeczy znikome stworzone na ich podobieństwo a podlegające ciągłym zmianom. W Parmenidesie jedyną rzeczywistość stanowią idee, zaś bezkształtna materya pierwotna nie jest niczem innem, jak stosunkiem idei bytu z ideą niebytu. Przez powiedzmy małżeństwo dialektyczne, to małżeństwo idee się mnożą i wydają być wielością. 81)

Nie myślę rozbierać tych przywidzeń francuskiego monisty ani dawniejszych mistycznych komentarzy do tego szczególniejszego utworu. Z krótkiego, suchego sprawozdania mego pokazuje się, że tego wszystkiego w nim nie ma, jeżeli się go czyta bez zamiaru szukania w nim argumentów na korzyść jakiejś nieplatońskiej tezy. I doprawdy dziwnie odbijają te górnolotne wywody od chłodnych uwag Schleiermacher'a, Zeller'a lub Apelt'a. Pierwszy uważa go za dobry przykład ćwiczeń dialektycznych, mających młodzież zachęcić do bezinteresownego badania prawdy, a zatem to za utwór bardzo wczesny 82); drugi znajduje w nim potwierdzenie

teorji idealistycznej, ale brak jasnej odpowiedzi, jak rozwiązać możne trudności, czy przeciw niej podniesione czy przeciw nauce eleackiej o jednym bycie;[83] nareszcie trzeci, choć nie odmawia utworowi jedności, bo polemika przeciw Megarejczykom ją podtrzymuje, nie przypisuje mu prawie żadnej wartości filozoficznej, jako tkaninie sofizmatów, służących celowi polemicznemu.[84] A wytrawny sędzia dzieł i nauk Platona Grote znajduje w Parmenidesie wiele dowolnych twierdzeń i niedozwolonych wniosków, wiele prawdy, pomieszanej z fałszem, umyślnym czy nieumyślnym.[85]

Wobec tak różniących się głosów krytyki obcej, naszą ograniczamy do dwóch punktów: 1° co warta metoda, którą w drugiej części dialogu posługuje się Platon? 2° co warte założenie, od którego wychodzi? Jak wygląda metoda sama w zastosowaniu i dokąd prowadzi, poznaliśmy dostatecznie; jaką jest w sobie, określa Parmenides bardzo jasno, mówiąc, że trzeba rzecz każdą badać dodatnio i ujemnie;[86] Dodatnio, wyprowadzając z faktu, że ona jest, wszystkie następstwa dalsze, jej przymioty, stany, bierne i czynne; ujemnie zaś, pytając, coby stało się, gdyby rzeczy nie było.

Metoda ta, w filozofii Hegla doprowadzona do wyrafinowanej doskonałości, gdzie każde pojęcie, w samodzielnym rozwoju dochodzi do negacji siebie samego, aby po przez nią odnaleźć się w nowej, wyższej syntezie, była i jest w jakiejś pierwotnej, grubej formie zawsze używaną. Patrząc na rozwój życia roślinnego w świetle słonecznem, można się zapytać i często sprawdzano experymentem, co stanie się z rośliną, pozbawioną światła i ciepła. Pytano także, jak życie ludzkie urządzić, jeśli są bogowie, a jakie mu nakreślić koleje, jeśli ich nie ma lub jeśli prawda, że nie troszczą się o nas. Oczywiście, że potrzeba przynajmniej dwóch rzeczy do stosowania tej metody i to powiązanych między sobą stosunkiem zależności, czy obustronnej, czy też jednostronnej. Pytanie, co się dzieje, gdy nie świeci słońce, ma dopiero sens kompletny, gdy myślimy o następstwach tego faktu dla życia na ziemi, bo to od tamtego jest zależnem. Podobnie Parmenides, mówiąc o jednem, myśli równocześnie o wielości. Jeżeli jedno jest, co będzie z innemi rzeczami? Jak brzmi czwarta i piąta hipoteza, lub, jak ósma i dziewiąta: jeżeli jedno nie jest, co będzie z innemi rzeczami? Formalnie są te hipotezy zupełnie poprawne a choć w dedukcyi

dalszej dochodzą do nierozwiązalnych antynomii, mogą posłużyć do polerowania dialektycznej zręczności i rozjaśnienia zawiłych problemów logicznych. Ale wszelako nie mogą (do żadnego doprowadzić wyniku, dopóki nie dowiemy się, jak rozumieć mamy owe (jedno i (inne rzeczy. A to jest drugi punkt, większe niż sama metoda, budzący wątpliwości. Przypuśćmy bowiem, że metoda jest dobra, że (dyskutowanie o każdej rzeczy raz przez afirmacyę, drugi raz przez negacyę, jest dozwolonem, pozostaje kwestya: od czego zacząć, od jakiej (rzeczy lub pojęcia? Bez tego metoda również mało się przyda, jak młyn, który puszczony w ruch, nie ma co mleć. Ale Platon zaczyna od dwóch pojęć, pozbawionych wszelkiej treści, od jednego i bytu. Robiono to przed nim zawsze, bo im przewodniczyła jakaś abstrakcya, tem większy posiada urok, zwłaszcza w zaraniu ludzkiego myślenia. Wydaje się być tajemniczym symbolem, streszczającym wszystko. Nie myślę o to winić Platona, bo jego wyobraźnia potężna była zawsze skłonna do upostaciowania najwiotszych, ledwo dostrzegalnych cieni. Ale że po Arystotelesie i pomimo jego energicznych protestów zaczynano zawsze na nowo spekulacyę metafizyczną od bytu i jednego, jak świadczą Plotyn, Spinoza, Hegel, dowodzi, że skłonność

ta silniejsza od głosu rozsądku. Musi wprawdzie filozof używać abstrakcyi, ale powinien przy każdej móc pokazać łatwo domacalną rzeczywistość, od której pochodzi. Za jednem niestety zgoła nic nie ukrywa się, prócz faktu, że może mieć rozliczne znaczenia. 87/ Jedno jest przedewszystkiem liczbą a jako taka znakiem arytmetycznym, powtarzanym tyle razy, ile jest przedmiotów, dających się liczyć. Bez nich nie ma jedno żadnego sensu. Jeżeli zaś uważamy je za przymiot, przebywający w rzeczach, otrzymamy wedle sposobu ich istnienia, już to jedność duchową, psychiczną, logiczną, estetyczną, moralną, już to jedność czasu i przestrzeni, cielesną, fizykalną, chemiczną, fizyologiczną lub biologiczną. 88/ Ale taka jedność przebywa zawsze w jakiejś rzeczy; od niej oderwana nie jest zgoła niczem. Czemże tedy jedno, o którem dysputuje Parmenides? Pozór bez rzeczywistości, powłoka bez treści, z której, nawet najsubtelniejszą dedukcyą niczego wydobyć nie potrafi, bo niczego w niej nie ma. 89/

To samo powiemy o bycie; On także jest pojęciem o wielu znaczeniach, jak wspomnieliśmy przy Sofiście. Wyraz „jest" albo

oznacza przynależność orzeczenia do podmiotu, n.p. Pegaz jest koniem skrzydlatym – albo kładzie się zamiast „istnieje, exystuje". W pierwszym razie nie ma on nic wspólnego z bytnością, a tylko ~~wszystkiem~~ lecz odgrywa rolę łącznika między podmiotem a orzeczeniem, w drugim ~~razie~~ jest on pełnem orzeczeniem, przypisującem podmiotowi, nie którąkolwiek rzeczywistość, lecz odpowiadającą jego naturze. Mówimy, że ~~n.p.~~ jest pewien zwyczaj, pewien dom, pewien kolor i t.p. 90)

W świetle tych rozróżnień nie może ostać się mgła dialektyczna Parmenidesa ~~dialogu~~. W pierwszej hipotezie „jedno jest jedno" nie ma mowy o exystencji jednego, jak zresztą Platon przyznaje, choć brak ~~nie ma mu~~ wyrazu technicznego na oddanie łącznika. Tautologia zaś taka, gdzie podmiot powtórzony w orzeczeniu, może, prócz zwykłych korzyści ~~celów~~ gramatycznych lub etymologicznych, stać się pomocną ~~może~~ do głębszej analizy podmiotu. Jeżeli zwierzę jest zwierzęciem, wynika z tego, że zwierzę posiada wszystkie właściwe mu cechy (a wyliczenie tychże może być czasem potrzebne. Ale zdanie „jeśli jedno jest jednem", nie obiecuje żadnych pożytecznych następstw, ~~podobnych korzyści~~, bo w sobie nic nie mieści; jest próżnia, która tylko wtedy napełni się, gdy ją pota-

czymś z jakim przedmiotem. Taki przedmiot, taka jego jedność. Bez przedmiotu, jedność jest pustem słowem lub znakiem arytmetycznym. Ale i to jasne, że bez przedmiotu, nie może być mowy o istnieniu czyli o exystencyi jedności. Znaczy to, że druga hipoteza „jedno istnieje lub exystuje", jest zawieszona w powietrzu. Istnieć może coś tylko w sobie lub w czemś drugiem. Ponieważ jedność jest zawsze przymiotem czegoś czyli współbytem, nigdy zaś samobytem, a sposób istnienia przymiotu zależy od natury rzeczy czyli podmiotu, w którym on przebywa, dyskusye o istnieniu jedności, bez specyfikowania rzeczy, w której i przez którą ona istnieje, jest marną igraszką dowcipu. Nie może do zbadania tajników metafizyki przyczynić się, może tylko sprowadzić nowy wzrost paralogizmów i panteizmu, gdzie każde pojęcie, dla tego, że jest pojęciem, będzie uchodziło za jakąś rzeczywistość pełną sił i czerstwości. A przecież jest tylko lekką mgłą, rozpływającą się zwolna w nicość. Ponieważ zjawisko to ciągle powtarzało się w dziejach filozofii, dobrze jest od czytywać Parmenidesa i medytować nad źródłem jego błędów, bo łatwiej wtedy to zrozumieć przyczyny psychologiczne, dla których poddał się tym samym urokom.

i na te same zapuszczali manowce, tak ~~tem samem potężnym~~ ~~urokiem~~ ~~czarem~~ ~~porwani~~: (Neoplatonicy, jak Giordano Bruno; ~~dzikty~~ Jakób Böhme i (genialny Schelling), przed innymi zaś (wielki Hegel, zmartwychwstały Parmenides, na którym najjaskrawiej i najwszechstronniej uwydatniły się wszystkie zalety i braki filozofowania o jedności i bycie, zapomocą słów, oderwanych od pnia rzeczywistości.

Ażeby pokonać te trudności, przedstawia Fouillée nową hipotezę.[91] Wnosi byt i niebyt względny do świata idealnego, twierdząc, że dualizm pomiędzy ideą niezmienną a zjawiskiem doczesnem, mijającem, napotyka się wprawdzie u Platona, ale jako nauka popularna, pitagorejska, dla szerszych kół przeznaczona, n.p. w Timeuszu, gdzie materya odwieczna, bezkształtne jest jakoby niebytem, idee zaś bytem prawdziwym a dla niej wzorem, według którego ona układa się i do względnego bytu dochodzi. Ale w Parmenidesie panuje według autora tej hipotezy monizm zupełny[92] a materya pierwotna nie poza ideami, lecz wśród nich przebywa, jako względny ich niebyt. Idea każda już to bezwzględną wydaje się istnością, już to względnym niebytem. Wszak odróżniana od innych istności, przyjmuje tem samem, choć ujemnym sposobem, wszystkie możebne przeciwieństwa. Wszystkie rzeczy, nawet najodmienniejsze i najmniej zawierające bytu, jak materya, mogą przez ciągły rozwój dialektyczny zamienić się w idee i wzajemne tychże stosunki.[93]

Hipoteza ta, dowcipna, została konsekwentnie przez autora wyzyskana, ale nie zgadza się niestety z faktem niewątpliwym, że ani Timeusz nie jest

pismem popularnem ani Parmenides dogmatycznem wyznaniem wiary. O pierwszem świadczy trud komentatorów, którzy nie mogli dotąd zgodzić się na nic pewnego; o drugiem upewniają nas słowa końcowe dialogu, przytoczone wyżej. Zalecają bowiem metodę, która śmiało stosowana wywraca z gruntu wszystkie dogmata. (Sam Fouillée zresztą nie popiera hipotezy swojej żadnym argumentem)[94], nie dostrzegł, że ona nawet nic nie tłumaczy. Bądźmy otwarci! Platon na to wymyślił idee, żeby miał w nich przedmioty trwałej wiedzy, godnych zabiegów umysłu a miały być zarazem osią nieruchomą, do koła której wirują zjawiska doczesne. Osiągnął więc i pewność logiczną i trwałość metafizyczną, ale któż nie widzi, że obie przepadają, gdy względny byt i niebyt, wraz z swoją igraszką przemian, dostają się do wieczystych istności? Wtedy każda, według przepisów dialektyki, będzie i nie będzie, będzie sobą, i czemś innem, będzie wszystkiem i niczem. Bóg nawet, owa idea dobrego, dla Platona rzeczywistość najwyższa i najpełniejsza, ukaże się we wszystkich postaciach a w każdej z nich będzie sobą i niesobą, jednością [600] i wielością, stwórcą i stworzeniem. Czy taki monizm da się pogodzić z ideologią Fedrosa lub Fedona? Jest to wielce wątpliwem, a Fouillée ani tego nie dowiódł, ani że Platon był monistą.[95]

Wręcz przeciwnego zdania jest Waddell, którego świetne wydanie dialogu spotkało się z powszechnem uznaniem. Liczne zarzuty, które Parmenides podnosi przeciw teoryi idei, uważa za dowód, że to utwór młodzieńczy, niewytrawny, bo Sokrates nie umie sobie z niemi dać rady. 96) Ale w Kratylu, Rzeczypospolitej i w Fedonie nie spotykamy się z temi trudnościami, bo tam n.p. bez wahania dla każdego rodzaju jednostek i zjawisk, nawet najmniej pozornych przyjmują się idee osobne. Ani nie ma śladu tych trudności w Fedrosie lub Menonie, gdzie n.p. możność poznawania idei za pomocą wrażeń zmysłowych, polega na teoryi przypomnienia, gdy w Parmenidesie nie ma żadnego pomostu, łączącego wiedzę zmysłową z nadzmysłową. Sądzi przeto Waddell, że dialog ten od tamtych wcześniejszy a teorya ideologiczna w nim po raz pierwszy wyłożona. Jackson'owi zaś i zwolennikom jego 97) przyznaje, że z Parmenidesem zaczyna się nowa epoka w myśleniu Platona, ale nie jest to rozwój znanej nam teoryi ideologicznej ku jakiejś nowej, mało znanej, lecz zastąpienie dawnej nauki Sokratesa o pojęciach ogólnych przez tę właśnie teoryę, którą zwykle Platonowi przypisujemy czyli przez pojęcia uposta-ciowane 98) Jakkolwiek hipoteza Waddell'a bardzo umiejętnie przedstawiona,

spoczywa jednak na niezbyt mocnych nogach. Trudno zgodzić się na to, że idee występują po raz pierwszy w Parmenidesie, bo jeśli gdzie, jak wykazaliśmy, to w Fedrosie zjawiają się nagle, bez przygotowania, w natchnionej improwizacji i że takie podane są przez Sokratesa, gdy roztwiera tajniki świata nadziemskiego przed zdumionym towarzyszem. W Parmenidesie zaś tak samo młody Sokrates jak i stary mędrzec z Elei traktują je jako rzecz dobrze znaną i jako niezbędną myślenia podstawę.[99]) Wczesnemu zresztą datowaniu Parmenidesa, choć za tem oświadczył się nie jeden znawca,[100]) stoi na przeszkodzie znana wzmianka w Teetecie, która w każdym razie dawniejsza od Parmenidesa.[1]) Teetet zaś został napisany już po założeniu Akademii. Kładąc tedy Parmenidesa niedługo po nim, nie zboczymy od prawdy. Jest on naturalnem jego dopełnieniem, bo wykłada metodę, prowadzącą do tej właśnie wiedzy, której Sokrates szuka czy udaje, że szuka, a nie zdołał określić stanowczo w Teetecie.[2])

Długo nas zabawiła ta część filozofii platońskiej, poświęcona dialektyce i pokrewnym badaniom. Używała zawsze szerokiego rozgłosu i była po wszystkie czasy przedmiotem szczerego podziwu lub też gwałtownych zaprzeczeń. Żaden filozof późniejszy nie mógł jej pominąć; każdy musiał rozprawić się z jej metodą, z jej teoryą ludzkiego myślenia, na równi z pismami, w których została przez autora, razem z mnóstwem innych problemów, tak genialnie i wszechstronnie wyłożona. I słusznie zajęto się metodą, bo ona decyduje o losach systemu. To też Arystoteles, jeszcze za życia Platona poddał i metodę i jej wyniki dokładnej krytyce, której owocem była nowa, samodzielna nauka o prawach i zasadach myślenia. Ta nauka, rozstrzygająca nieodwołalnie każdą wątpliwość metodologiczną, każdy spór o słuszność lub niesłuszność argumentacyi, miała wedle zamiaru jej twórcy być wstępem i narzędziem do wszelkiego filozofowania a doświadczenie wiekowe, z rosnącą wdzięcznością, potwierdziło ten zamiar. Utrwaliło się przekonanie, że gmach Logiki, wystawiony przez Arystotelesa a przez następców aż po dni nasze rozszerzany, uzupełniany i doskonalony, będzie zawsze częścią integralną każdej

filozofii systematycznej. Czuł to i Platon, skoro tak starannie przedyskutował kwestye, bez których załatwienia nie można zabrać się do szukania prawdy ani mieć pewności, że zdobędzie się wiedzę. Udoskonalił dialektykę i zaopatrzył w mnóstwo nowych przepisów, aby mogła spełnić godnie tak wielkie zadanie. Jednakże nie nadał jej nigdy formy ściśle naukowej ani nie rozprzerzył jej do tych zagadek, które niby sfinksy egipskie drzemią u wejścia do świątyni myśli. To zrobił Arystoteles a jego Logika zajęła miejsce przodujące, o którem marzył niegdyś Platon dla swojej dialektyki. Ta zaś zostawszy służebnicą, odtąd, jak świadczą księgi o Topice, ma sobie poruczone rozumowania prawdopodobne, gdy nowa jej pani apodyktycznem dowodzeniem stwarza i utrwala wiedzę. Tego faktu dziejowego nie zdołał zmienić Kant ani nawet Hegel. Dialektyka pozostała i nadal w orszaku służebnym Logiki.

Czy Platon miał jakie teorye logiczne? jest pytaniem, na które dać można odpowiedź wieloraką. Jeżeli przez Logikę rozumiemy to, co od czasów Arystotelese pod nazwą tą wykłada się po szkołach, niewątpliwie Platon takiej Logiki nie znał. Szukamy u niego napróżno jasnej definicyi pojęć i sądów, wniosków i dowodów. Części te składowe nowej nauki za jego czasów nie istniały; była tylko dialektyka. Jeżeli zaś Logiką zechcemy nazwać

wszelkie spekulacye nad operacyami myśli ludzkiej i praktyczne przepisy, objaśnione przykładami, ułatwiające ich wykonywanie, należy przyznać, że u Platona tyle znajduje się sposobów dzielenia i określenia, tyle sofistycznych i antysofistycznych sztuk i sekretów, tyle znakomitych ostrzeżeń i nawrotów i rzutów i uderzeń, tyle genialnych odgadnień i wniosków, że wszystko to składa się na jakąś Logikę przedarystotelesową w znaczeniu przenośnem, która się ma do późniejszej szkolnej, jak praorganizm, nie we wszystkich częściach swoich uformowany ani we wszystkie zaopatrzony narządy, do organizmu przez ewolucyę dziejową wszechstronnie wykończonego. Wielu z dawniejszych nie chciało uznać tej różnicy a ci nawet, którzy ją widzieli i rozumieli, przez zamiłowanie w systematycznem wykładaniu, jak Tennemann [3]) lub Arnold [4]), przedstawiali Logikę Platońską w formie szkolnej, za ich czasów przyjętej, a choć podnosili zawsze to, czego nie ma w Platonie, jednak za pomocą cytatów, umieszczonych pod rubrykami zwykłej logiki Kantowskiej a trzymając się nawet jej terminologii, usiłowali wyłożyć jakąś kompletną teoryę wyobrażeń i pojęć, sądów i wniosków itd. [5])

Przeciw temu modernizowaniu poglądów starożytnego myśliciela słusznie wystąpił Zeller w obronie wierności historycznej.[5]) Twierdzi, że nie wolno luźnych zdań o naturze i funkcyach myślenia, rozrzuconych po jego pismach, uzupełniać lub w całość powiązać, bo znikąd nie wiadomo, czy miał jakąś teoryę kompletną albo czy wogóle sformułował jakieś prawa logiczne. Przedtem już Prantl wykazał, że ani Platona ideologia nadaje się do utworzenia nauki o pojęciach ani jego dichotomia do osiągania jasnych definicyi lub ułożenia praw sylogizmu.[6])

Moglibyśmy poprzestać na tych sądach i na tem, co powiedzieliśmy nieraz w poprzednich rozdziałach, gdyby nie mnożyły się ciągle publikacye, usiłujące obniżyć zasługi Arystotelesa a wywyższyć Platona nawet w tej dziedzinie, w której dotąd bez wyjątku panował wielki jego uczeń. Także książka Lutosławskiego poświęcona głównie temu zadaniu. Bo choćaż prawie wszystkiem zajmuje się, co ma jakikolwiek związek z pismami wielkiego filozofa, stylometryą, chronologią, przyrodoznawstwem i t. p. chciał jednak przedewszystkiem wyłożyć jego teorye logiczne. Ale lekceważy trochę swoich poprzedników, zwłaszcza Zeller'a i Prantl'a, którzy gruntownie i obszernie wyjaśnili, co Platon

zrobił a czego nie zrobił dla Logiki; nie ceni należycie Arystotelesa, najdawniejszego i najpoważniejszego świadka myśli platońskiej, a gdy każe nam wierzyć Platonowi samemu, nawet i tego powagę niweczy twierdzeniem, że możemy filozofa lepiej zrozumieć, niż on rozumiał siebie samego i że zadaniem historyka nie jest, powtórzyć lub wyłożyć, co powiedział w swoich pismach, lecz dowiedzieć się, co myślał, nawet gdy myśli swoich nie wyłożył kompletnie. 7) Oczywiście taka metoda otwiera wrota najdowolniejszej interpretacyi i pozwala przypisywać Platonowi zdania, których nigdy nie wygłosił, zwłaszcza, gdy kto jest w tem zazdrości godnem położeniu, że może, jak Lutosławski, odwoływać się, czego nie potrafią inni śmiertelnicy, nawet do ustnych wykładów filozofa. 8) Za pomocą tej nowej metody, popieranej nie mniej dowolną chronologią, kreśli nam Lutosławski mniej więcej taki rozwój logiki platońskiej: Pierwsze pisma, t. zw. sokratesowe, mało zajmują się zagadnieniami logicznemi; 9) dopiero w Menonie została preexystencya duszy i wiedza jakaś aprioryczna, nabyta w życiu poprzedniem; są także wzmocnione w nim podwaliny pod przyszły system, ale wszystko to zachowane metodą sokratesową. 10) Dopiero w Kratylu, który wedle autora jest niby to pierwszym dialogiem logicznym, została prawdopodobnie dostrzeżona wyższość idei nad umysłem ludzkim i światem doczesnych zjawisk. 11) Kiedy się zjawiły idee w głowie

Platona, nie wiadomo, ale po raz pierwszy przedstawione są w Biesiadzie, potem w Fedonie wyłożone szczegółowo, a nawet obdarzone exystencyą po zaświatową i poza umysłem ludzkim. 12) Ten pierwotny Platonizm, jak autor go nazywa, przekształca się potem w średni czy przejściowy, panujący w Rzeczypospolitej i Fedrze. Mnożą się badania logiczne nad wiedzą a mniemaniem, z których pierwsza odnosi się zawsze do wieczystych jestestw, druga do zmiennych zjawisk w doczesności. Ale w Rzeczypospolitej po raz pierwszy pojęcie siły rozbierane, a z niego w Fedrze wyrasta nowe pojęcie duszy, poruszającej siebie samą. 13) Wtedy wytwarza się nieznana ostatnia forma Platonizmu, przygotowana w Teetecie i Parmenidesie, udoskonalona w Sofiście, Polityku i Filebie a zachowana w pismach najpóźniejszych, w Timeuszu, Kryciaszu i Prawach. Logika platońska zajmuje się przedewszystkiem w tej epoce badaniem bytu i klasyfikacyą pojęć. Wiedza przestaje być intuicyą a zamienia się w produkt myśli ludzkiej, która jest reprodukcyą myśli bożej. 14) A posługuje się myśl nasze potężnemi narzędziami klasyfikacyi i koordynacyi, analizy i syntezy. Dusza i ruch wszystko tłumaczą, bo system idei, panujący w średnim Platonizmie, zastąpiony systemem dusz o różnych a rosnących stopniach doskonałości, od najniższych dusz roślinnych,

aż do dusz gwiaździstych, które są skończonymi bogami. Ponad wszystkiemi unosi się dusza rządząca światem, stwórczyni jego i opatrzność, która umieszcza duszę każdą w przynależnem miejscu i wyznacza szczegółowe zadanie, mające być przez nią spełnione, w szeregu następujących po sobie żywotów, trwających miliony lat, prawdopodobnie bez początku i bez końca. Według tej formy systemu dusza każda nabywa wiedzę przez własną, ćwicząc się ciągle i ucząc, idee zaś istnieją tylko w duszach a są wieczne i niezmienne, bo wzór ich stworzony został przez Boga w jego własnej myśli. W tem znaczeniu są idee wzorami rzeczywistości a gdy istnieją w duszach, nazywając się bytem prawdziwym. Objaśnia jeszcze Lutosławski, że każda idea musi być przez duszę wytwarzana za pomocą klasyfikacyi, generalizacyi i dzielenia a te operacye elementarne wypełniają przeważnie logikę Platona w ostatnim okresie jego życia. 15)

Nie dostrzegł szanowny autor, że gdyby obraz przez niego nakreślony, był nawet wierniejszym i prawdziwszym, niż jest w istocie, dowodziłby tylko, że Platon, jak zawsze utrzymywali ludzie poważni, nie zdołał stworzyć systemu logiki, bo nigdy nie odłącza jej od metafizyki ani od gramatyki. Sama teorya idei postawić może za przykład, że nie umiał wydostać się, pomimo genialnych wysiłków, z zaczaro-

wanego koła Ontologii, i swobodnie poruszać się na dziedzinie czystej Logiki. Pokrewieństwo pojęć zamienia się jemu regularnie w podobieństwo zaświatowych istot a każda cecha jednostkowa mieni być skutkiem ich działania w doczesności. Oczywiście na tej drodze nie dochodzi się do jasnych ogólnych pojęć! Powie tu niejeden: Arystoteles jednak je nabył! A mógł je nabyć tylko z wykładów i pism Platona, przy którym zostawał jakie lat dwadzieścia! Byłoby w istocie zaprzeczeniem samej idei rozwoju, gdyby przez tak długi okres czasu pilny a pojętny uczeń nic nie przyswoił sobie z nauk genialnego mędrca. Odpowiadam, że mógł ogromnie skorzystać a jednak stworzyć rzecz nową, której zrobić nie zdołał ani nie zamierzał nawet jego przewodnik duchowy. Dwudziestoletnia wprawa dialektyczna była znakomitem przygotowaniem do napisania „Organonu", ale żeby je wyłożyć w formie naukowej i systematycznej, na to potrzeba było wpierw zostać logikiem. Nie był nim Platon, a jeżeli uczeń nim został, jest to jego czyn samodzielny i jego zasługa osobista. Usunąwszy bowiem z dialektyki wszystkie składniki gramatyczne i metafizyczne, ile na to zezwalał ówczesny stan oświaty, on poznał pierwszy wśród Greków zasadnicze funkcye myślenia ludzkiego i sprowadził do pewnej liczby jasnych formułek porządkujących wszystkie

cechy praw stałych, przyrodzonych. W niej posiadamy nieomylny środek przekonania się o prawdziwości naszych (tworów myślnych, tak) jak pojęć, sądów i wniosków. Gdy u Platona ostatecznem kryteryum prawdy jest intuicya bytów zaświatowych, odwiecznych, uderemniająca sama możność logiki naukowej, Arystoteles każe nam tylko wierzyć w prawdziwość norm naszego myślenia, bez względu na przedmioty, do których ono się odnosi. Zasługą jego wiekopomną pozostanie, że pierwszy uczciwie określił i wyjaśnił te normy a przez to dał początek nowej nauce. Jeżeli mało się zmieniła aż do naszych czasów, świadczy to wymownie o wielkości jego umysłu. Nie było by zresztą o to sporu, gdyby pewne słowa uczonych nie faworyzowała błędnej hipotezy Tennemanna, jakoby idee platońskie nie były jestestwami pozaświatowemi, lecz poprostu tworami myśli naszej, czyli pojęciami. Należy się wdzięczność Windelbandowi i Gomperzowi, że niedawno energicznie oświadczyli się przeciw temu złudzeniu.[16])

17) Zob. str. 243 tego tomu

8. Teorye polityczno-etyczne

W Katalogu Trazylla tylko cztery pisma platońskie podane są jako „polityczne"[17]. To nie wiele na 36 numerów, zwłaszcza że dwa z nich, Minos i Epinomis, wątpliwej są autentyczności. Ale dwa inne, Rzeczpospolita i Prawa, są tak obszerne, że stanowią przeszło trzecią część spuścizny literackiej filozofa. Zapewne wobec naszych kolosalnych tomów wyglądają one dosyć niepokaźnie, ale w czwartym wieku przed Chr. gdy Platon zabierał się do pisania Rzeczypospolitej, posiadała proza grecka tylko dwa dzieła podobnych rozmiarów, „Muzy" Herodota i Wojnę peloponeską Tucydydesa. Świadczy to o wielkiem znaczeniu, jakie miały już podówczas teorye polityczne, a jeżeli nie pierwszy Platon o nich pisał, nikt jednak przed nim nie zdobył się na pracę również wytrwałą, wszechstronną i prawdziwie naukową. Jego Rzeczpospolita, a później Prawa sprawiły, że wiedza o państwie należy do najdawniejszych i najgruntowniej opracowanych nauk.[18])

Ale Platon nie oddzielił jeszcze polityki od etyki, przynajmniej tej drugiej nie wyłożył w systematycznym, odrębnym zarysie, choć przeróżne jej problemy poruszał w niejednym z dialogów, nazywanych nie zawsze

pag. 649
ark. 39.

bardzo trafnie etycznemi. W Rzeczypospolitej jest etyka traktowana jako funkcya życia politycznego, podobnież jak religia, sztuki piękne, nauki, administracya i t. p. a nawet cały system metafizyczny wszedł do tego dzieła wiekopomnego. Dla wygody więc czytelnika, jak dotąd robiliśmy, rozważymy najpierw treść dzieła, przyczem wypadnie wspomnieć o niejednej rzeczy, mającej tylko luźny związek z polityką i etyką. Przejdziemy niektóre dialogi, będące przygotowaniem do Rzeczypospolitej lub jej uzupełnieniem. Później załatwimy się z kosmologią i teologią platońską, które również etycznemi, jak wszystko u Platona, zabarwione są cząstkami a na sam koniec tomu odkładamy rozbiór Praw, stanowiących dla siebie jakoby nową, przejrzaną edycyę poglądów filozoficznych starzejącego się mistrza. Przy streszczaniu tych dzieł, mianowicie Rzeczypospolitej, będziemy musieli nieraz pilnować się zbyt może suchej krótkości, ale tłumaczy nas dostatecznie brak miejsca oraz potrzeba nie powtarzania się (wszak tyle razy przytoczyliśmy w tym tomie Rzeczpospolitę i ważne z niej wyjątki!

a. Rzeczpospolita.

W Pireeu obchodzono hucznie nowe święto bogini trackiej Bendys.[19] Sokrates, jak tyle innych, pośpieszył aby pomodlić się a także napatrzyć się świetnych ceremonii +, ale było zapisanem w gwiazdach, że dnia tego nie powróci

do Aten. Już odchodził [610] z Glaukonem, bratem Platona,[20]) gdy Polemarch zaprasza ich do ojca swego na wieczerzę. A był nim Kefalos, bogaty fabrykant tarcz, którego drugi syn Lizyasz dobrze nam znany z Fedrosa.[21]) Po wieczerzy zaś zobaczą jeszcze procesyę nocną przy pochodniach. Wymówić się nie sposób, bo Polemarch silny a ma ze sobą Adeimanta, drugiego brata Platona i kupę młodych, którzy więc gotowi przemocy. Idą więc wszyscy do Kefalosa.

Początek pierwszej księgi nakreślony z prześliczną prostotą.[22]) ~~Wchodzisz~~ Stary Kefalos z wieńcem na głowie siedzi ~~od fote~~ na wyściełanem krześle ~~ła~~, trochę zmęczony odprawieniem ofiary. Wita czule Sokratesa, którego dawno nie widział a zapytany o zdrowie i czy pogodził się ze swoją starością, tak nadobnie i szczerze wychwala jej strony dodatnie, że Cyceron, zachwycony tym ustępem, nie jedno zdanie powtórzy w swoim klasycznym traktacie _de senectute_.[23]) Kefalos szczęśliwy, bo wiek zgrzybiały uwolnił go od poruszeń namiętnych młodości a znacznego dorobiwszy się majątku, był zabezpieczony od pokus wyrządzania komukolwiek krzywdy lub mówienia nieprawdy. Ma sumienie czyste i spokojne, a starość lekką i pogodną.[24]) Jednakże odchodzi, by dopilnować ofiary, a goście zostają pod wrażeniem jego wiary głębokiej, że człowiek sprawiedliwy także jest szczęśliwy. Zaczyna się tedy dyskusya, bo każdy ma na ustach [611] pytanie: co to sprawiedliwość? Polemarch, po odejściu ojca pełniący obowiązki gospo-

darza, przytacza definicyę Symonidesa poety, że sprawiedliwem jest oddawać każdemu, co się jemu należy. Podsuwa zaś słowom tym sens taki, że należy dobrze świadczyć przyjaciołom a źle nieprzyjaciołom.25) Ale Sokrates czempredzej definicyę tę odrzuca, bo nie jest sprawiedliwem szkodzić komukolwiek i tego dowodzi obszernie.26)

Zabiera wtedy głos Trazymach retor, mający swoję definicyę oddawna gotową: Sprawiedliwem jest, co wychodzi na korzyść mocniejszego.27) Wszak każdy rząd ustawia zawsze prawa dla siebie korzystne a sprawiedliwem ich przestrzeganie być mieni. Poddani zaś, gdy przekraczają prawa, karani są, jako czyniący niesprawiedliwość. Z tego wnioskuje retor, że w każdem państwie sprawiedliwem jest to, co przynosi korzyść rządowi istniejącemu, a że ten także jest mocniejszym, będzie sprawiedliwem, co jest korzystnem dla mocniejszego.28) — Ale władza może mylić się, odpiera Sokrates i stanowić prawa dla siebie niekorzystne, wtedy oczywiście byłoby sprawiedliwem, co jest niekorzystnem dla mocniejszego. — Trazymach odpowiada, że władza nie myli się, ile jest władzą. Ani lekarz nie myli się jako lekarz, lecz jako nieobeznany dostatecznie ze swoją sztuką. Tego sofizmatu Sokrates nie zbija, lecz wyciąga z niego niebezpieczne dla retora wnioski. Lekarz ile jest lekarzem t.j. ile zna się na swojej sztuce, nie ugania się za swoją korzyścią, lecz pacyentów; podobnież sternik lub panujący będzie przedewszystkiem szukał korzyści majtków lub poddanych swojej opiece powierzonych.29) Trazymach, który już

w ciągu dysputy robił się nieprzyjemnym, teraz wybucha i więcej grubiańst-
wami wojując, niż argumentami, raz jeszcze zaręcza, że jak pasterz, tak
panujący składuje trzodę dla swego własnego pożytku a postępując nie-
sprawiedliwie, będzie przez wszystkich uważany za szczęśliwszego od tak
zwanych sprawiedliwych, którzy wciąż ustępują przed mocniejszymi i prze-
grywają w konkurencji z niesprawiedliwymi. Bo ludzie nie złorzeczą
złym czynom dla tego, że niesprawiedliwe w sobie, lecz że im samym dają
się we znaki. Zatem niesprawiedliwość, (612) doprowadzona do należytej dos-
konałości będzie silniejszą i swobodniejszą i więcej pańską od sprawie-
dliwości, a sprawiedliwem będzie to, co robimy na korzyść mocniejszego,
niesprawiedliwem, co dla siebie samych. 30)

Po tej deklamacyi bezwzględnej i szorstkiej chciał retor
opuścić towarzystwo, ale zmuszony do pozostania, musi w nowej dysku-
syi bronić swojej tezy wyuzdanej. Sokrates powoli przekonywa go, choć
z trudem niemałym, że człowiek sprawiedliwy jest i dobry i mądry
a niesprawiedliwy zawsze niemądrym i złym. Gdy tego napociwszy
się, „bo było lato”, 31) ostatecznie na to się zgodził, wykazuje Sokra-
tes, że niesprawiedliwość jest źródłem niemocy ani społeczność żadna,
nawet rozbójników, istnieć nie może bez pewnej sprawiedliwości. Że zaś
poprzednio już okazała się sprawiedliwość jakąś cnotą i mądrością, bę-
dzie człowiek sprawiedliwy nie tylko mocniejszym od niesprawiedliwego,
lecz i szczęśliwszym, a wtedy niesprawiedliwość w żaden sposób, jak to
utrzymywał przeciwnik, nie będzie pożyteczniejszą od sprawiedliwości. 32)

Księga pierwsza skończona, ale pomimo formy zaokrąglonej i zwycięstwa sokratesowego zostawia wrażenie jakiegoś nieokreślonego niezadowolenia. Każdy czuje, że Trazymach mógł był lepiej się bronić. Nie wiemy wprawdzie, jakie miał istotne zdolności, bo Platon zrobił z niego karykaturę 33) ani nie jest pewnem, czy utrzymywał kiedy to, co mu Platon z widoczną nieżyczliwością przypisuje, bo z jego pism ocalały same ~~tylko~~ nic nieznaczące strzępki. 34) Gomperz sądzi, że ulubiony mówca ludowy nie mógł bronić tak skrajnej tezy, 35) uprawniającej wszelki despotyzm, ale retorzy greccy lubili jeszcze gorzej popisywać się paradoxami, jak świadczy przykład Lizyasza w Fedrze. Trazymach zresztą nie apoteozuje jedynowładczej tyranii, potępionej przez opinię, lecz twierdzi tylko, że ci, którzy rządzą, stanowią prawa dla siebie korzystne. To zaś robiono zawsze ani Gomperz nie przeczy, że prawo pozytywne, uchwalane przez większość parlamentarną, odpowiada interesom tych, którzy chwilowo dzierżą władzę. 36) Trazymach właściwie to samo mówi ~~utrzymuje~~, tylko w jaskrawszej formie, nabytej w ~~do której przywykł~~, częstem przemawianiu do tłumów. A jego definicya da się łatwo obronić, jak zaraz okaże się w dalszej dyskusyi, byleby pamiętano, że wyraz sprawiedliwości ma wieloraakie znaczenie, 37) o czem niestety goście w domu Kefalosa ciągle zapominają. To też oświadcza w końcu Sokrates, że nie kontent z przebiegu rozprawy, bo zamiast pozostać przy pierwszej

kwestyi: co to jest sprawiedliwość? rozważano, czy ona jest przywarą i głupotą, czy też mądrością i cnotą; potem znowu zastanawiano się, czy niesprawiedliwość pożyteczniejsza od sprawiedliwości. „Tak że teraz z całej tej rozmowy nic nie wiem; dopóki bowiem nie wiem, co to sprawiedliwość, w żaden sposób wiedzieć nie mogę, czy ona cnotą jest, czy nie, lub czy ten, który ją posiada, nieszczęśliwy jest czy szczęśliwy." 38) Ten ujemny, iście sokratesowy, jak niektórzy mówić lubią, wynik pierwszej księgi zrodził hipotezę K. Fr. Hermanna, że ona powstała w epoce „sokratesowej" i dopiero później jako wstęp przyczepiona została do głównego dzieła. Nie ulega wątpliwości, że gdyby ona sama zachowała się, wyglądałaby nie źle, ani braku dodatniej konkluzyi nie byłby więcej rażącym, niż w niejednym innym dialogu. Ale rozważana w związku z następnemi księgami, przedstawia się jako umyślnie napisana „przedmowa" (προοίμιον). Tak ją sam autor nazywa (p. 357a) i możemy na jego słowie polegać. 39) Dla zrozumienia rozkładu całości wystarczy zaznaczyć, że pierwsza ta księga jest zarazem pierwszą częścią rzeczypospolitej i rozpada się na dwie mniejsze, rozgraniczone zmianą osób. W pierwszej rozmawia Sokrates z Kefalosem i Polemarchem, w drugiej przeważnie z Trazymachem. Ale gdy ten został pokonany, kto ośmieli się podjąć dalszą dyskusyę?

Druga część Rzeczypospolitej ciągnie się od początku drugiej księgi do końca czwartej a rozpada się na dwie części mniejsze, z których pierwsza (II p. 367 e – IV p. 427 c) jest o założeniu pań-
614
stwa, druga (IV p. 427 d – 445 e) o sprawiedliwości tak w państwie jak w jednostkach. Poprzedzone są obie te części rozprawą wstępną (II p. 357 – 367 e), która pozostanie na zawsze świetnym przykładem jasnej, prawdziwie naukowej argumentacyi. Trazymach zamilkł,[40] ale Glaukon podejmuje się bronić jego tezy, choć jego zasad nie pochwala. Sądzi, że Sokrates nie dowiódł, jako zawsze i pod każdym względem lepiej jest być sprawiedliwym niż niesprawiedliwym.[41] Są bowiem trzy rodzaje dóbr: a) jednych pożądamy dla nich samych, n.p. radości lub nieszkodliwej rozkoszy; b) innych pragniemy i dla nich samych i dla skutków, n.p. dobrego wzroku, zdrowia, roztropności; c) wreszcie są i takie, których jedynie szukamy dla następstw z nich płynących, n.p. ćwiczenia gimnastyczne, lekarstwa, różne sposoby zarobkowania.[42] Do której z tych trzech klas należy sprawiedliwość? Sokrates, choć przy końcu pierwszej księgi zaręczał, że nie wie, co to sprawiedliwość, teraz skwapliwie odpowiada, że należy do drugiej klasy. Oczywiście musi mieć jakąś ukrytą definicyę. Ale Glaukon dobry dialektyk i dowodzi, że raczej należy do trzeciej. Coś podobnego, jak mniema, twierdził i Trazymach, a można go poprzeć faktami nader ważnemi.

Według powszechnego zdania jest dobrem rzeczą popełniać niesprawiedliwość a złem jej doznawać. Większem zaś złem jest drugie, niż jest dobrem pierwsze. To też spróbowawszy jednego i drugiego, postanowili ludzie zawrzeć ugodę, że nikt nie będzie ani krzywdy popełniał ani jej doznawał. W ten sposób powstały prawa i układy. Zgodzono się nazywać sprawiedliwem i słusznem, co jest nakazane przez prawo i taki jest początek wszelkiej sprawiedliwości. Trzyma się w pośrodku między tem, co najlepsze t. j. bezkarnem dopuszczaniem się niesprawiedliwości a tem, co najgorsze, nie móc pomścić krzywdy doznanej. Wybrano zaś ten środek, nie dlatego, żeby sprawiedliwość była dobrą w sobie, lecz, że to wydawało się koniecznem. Gdyby ludzie mogli zawsze innych krzywdzić bezkarnie a nigdy nie doznawać krzywdy, nie byliby przenigdy zawarli podobnej umowy. Że zaś taka jest natura sprawiedliwości, ani nikt z popędu wewnętrznego, lecz z przymusu, ją uprawia, pokazuje przykład Gygesa, który jako pasterz był uczciwym człowiekiem, ale znalazłszy pierścień, za pomocą którego mógł się robić niewidzialnym, dopuszczał się okropnych bezprawiów. Było to nad jego siły, bo też nikt nie jest sprawiedliwym z własnej woli, lecz z musu. 43)

Tezę zaś Sokratesa, że człowiek niesprawiedliwy zawsze nieszczęśliwszy od sprawiedliwego, każe Glaukon rozważać według metody doświadczalnej. Zamiast porównywać sprawiedliwość i znane jej następstwa z niesprawiedliwością także obleczoną w swoje konieczne przymioty i skutki, należy raczej oba stany odtworzyć od swoich następstw a te nawet po-

przemienić. Taka hipoteza oczywiście dozwolona. Wyobraźmy sobie zatem doskonałego złoczyńcę, wytrawnego mistrza w swej sztuce, któremu wszystkie złe sprawy znakomicie się udają. Będzie przedewszystkiem dbał o to, żeby miał u wszystkich najlepsza reputacyę. Z drugiej strony wyobraźmy sobie człowieka cźdo duszy sprawiedliwego, ale któremu nic się nie wiedzie a nawet złej używa opinii u wszystkich. Nie ulega wątpliwości, że pierwszy będzie szczęśliwszy, bo nie tylko zebiera wszystkie korzyści ze swoich złych postępków, lecz nadto cieszy się sławą cnotliwego męża. Gniew zaś bogów może przebłagać przez sute ofiary. Sprawiedliwy zaś, przygnębiony złem powodzeniem i najgorszą opinią, przekona się po niewczasie, że nie potrzeba być sprawiedliwym, lecz tylko chcieć się nim wydawać. 44)

Obiekcye Glaukona są poważne, ścisłe, sięgające do jądra rzeczy. A jaka głęboka myśl ta: ostatecznem bezprawiem jest wydawać się sprawiedliwym, choć się nim nie jest! (p. 361 a). Na tej myśli najzupełniej platońskiej, odróżniającej zawsze zjawisko od rzeczywistości, pozór od prawdy, polega dłużej to rozumowanie. W istocie, doskonały zbrodniarz nietylko będzie dbał o korzyści realne swoich występków, lecz bardziej jeszcze o pozory sprawiedliwości i dobrą u ziomków sławę.

Jednakże te wywody, acz głębokie i przekonywające, Adeimantowi wydają się niedostatecznemi. Jak Kebes i Symmiasz w Fedonie wzajemnie pomagają sobie w argumentowaniu, tak tutaj drugi brat Platona rozebrali między siebie role dwóch tęgich oponentów, wy-

najdziwniejszych oraz nowe trudności przeciw twierdzeniu Sokratesowemu, że sprawiedliwość wystarcza do szczęścia. Glaukon opuścił rzecz bardzo ważną, jak mniema Adeimant: nie wspomniał o tem, co mówią sami wielbiciele cnoty, gdy ją zalecają, gdy odstraszają od niesprawiedliwości. A wiadomo, że rodzice dzieciom, nauczyciele uczniom nie wychwalają sprawiedliwości ani nie ganią niesprawiedliwości dla niej samej, lecz dla korzystnych lub szkodliwych następstw. Mówią, że kto używa sławy sprawiedliwego człowieka, może spodziewać się urzędu, posażnej żony, łaski bogów i t. d. Powołuje się przy tem na powagę Homera, Hezjoda lub innych starodawnych poetów. Przedstawiają nagrody doczesne i pośmiertne, przeznaczone dobrym a straszne kary, zgotowane złym (w tem i pogardę życia. 45)

Ważniejsze zaś to, ciągnie dalej Adeimant, że wynosząc pod niebiosa wstrzemięźliwość i sprawiedliwość, dodają równocześnie, że są bardzo trudne i przykre, gdy przeciwnie niesprawiedliwość i niewstrzemięźliwość są przyjemne i łatwe. Wprawdzie wobec opinii i prawa uchodzą one za karygodne, ale w praktyce są bardzo pożyteczne. To też wszyscy przywykli zbrodniarzy bogatych i wpływowych otaczać względami a poniewierać i lekceważyć sprawiedliwych, gdy są słabi i biedni. A nawet bogowie, jak zapewniają kapłani, zsyłają na sprawiedliwych dużo nieszczęść, a hojnie zaś zlewają dobrodziejstwa na złych. A nawet gdy ci obrażają bogów, przychodzi łatwo zmazać winę

(ofiary lub inne ceremonie expiacyjne, bo za bogaci i stać ich na to. 46) Jaką tedy naukę wyciągnie młody człowiek z tego zachowywania się wszystkich prawie ludzi? Powie sobie, (że życie sprawiedliwe jest ciężkie a na nic się nie zda bez towarzyszącej mu dobrej opinii. Kto tę pozyska, będzie szczęśliwy, choćby był najgorszym człowiekiem. Szczęście zatem nie polega na cnocie rzeczywistej, lecz na jej pozorach. Wystarcza nabyć te drugie a do nich dodać korzyści, płynące z czynów złych, aby być zupełnie szczęśliwym. Zapewne to nie łatwo, ale żadna sprawa ważniejsza nie jest łatwa. Od czego zresztą są przyjaciele, wspólnicy, wymowa, pieniądze. Grożą wprawdzie gniewem bogów! Ale są ofiary i zaklęcia tak potężne, że nawet z piekła można wydobyć winowajcę. Z tego zaś wynika, że (nikt nie będzie kochał sprawiedliwości dla niej samej, chyba że wrodzony szlachetny charakter budzi do niej wstręt lub mądrość nabyta wykazuje jej nicość. Ale nawet ci ludzie doborowi będą wyrozumiali dla tych, którzy na podstawie wytoczonych rozumowań (przekładają nad cnotę (życie niesprawiedliwe, otoczone jednak (szczęśliwemi pozorami. Tylko ludzie starzy albo niedołężni i bojaźliwi będą bezwzględnie potępiali niesprawiedliwe postępki. 47) Powinien więc (Sokrates, zamiast wychwalać następstwa korzystne sprawiedliwości, wykazać, dla czego ona sama przez się lepsza jest od niesprawiedliwości i dla czego pierwsza, gdy obecna przebywa w duszy, jest dobra, druga zła, bez względu na to, czy jej obecność wiadoma jest lub niewiadoma bogom i ludziom. 48) Sokrates zachwycony jasnem postawieniem kwestyi i ścisłem sformułowaniem wszystkich trudności, przyjmuje zaproszenie a koniec drugiej księgi i

i osiem następnych stanowią jego odpowiedź wspaniałą. Za nim usłyszymy te zadziwiające wywody, zwróćmy raz jeszcze uwagę na stanowisko stron dysputujących i na temat zapowiedziany. Obaj bracia, którzy odtąd prawie sami będą rozmawiać z Sokratesem, bo reszta gości zamieniła się w niemych [illegible] świadków tego porywającego turnieju, pragną się dowiedzieć, co to sprawiedliwość i dla czego daje duszom szczęście. Sokrates, wedle swego zwyczaju zawsze hojniejszy, niż potrzeba, najpierw wykłada, czem ona jest w państwie, potem, czem jest w każdej duszy. Dla tego od najdawniejszych czasów dzieło nosiło tytuł podwójny, o Rzeczypospolitej lub o sprawiedliwości, co dało powód do długich dotąd nierozstrzygniętych sporów, czy pierwotnym zamiarem Platona było pisać o jednej lub drugiej lub też o obydwóch razem.48)
To pewne, że temat, sformułowany przez Glaukona i Adeimanta, odnosi się do sprawiedliwości, nie do rzeczypospolitej. Dla czego został rozszerzony i czy przez to główne założenie zostało spaczonem, wkrótce zobaczymy.

Początek państwa. Ponieważ chodzi o naturę sprawiedliwości a ta przebywa już to w jednostkach już to w całej społeczności czyli w mieście, łatwiej wedle Sokratesa 618 można poznać ją w mieście, bo tam występuje w rysach większych i wybitniejszych, niż w duszy jednostki. Poznawszy ją w objawach dosadniejszych, będzie ją można łatwiej odnaleźć i zrozumieć w mniejszych. W ten sposób problem czysto etyczny przekształca się w nierównie szerszą zagadkę polityczno-społeczną a początek sprawiedliwości zlewa się z początkiem państwa czy miasta, jak Grecy mówili.49)

Nikt sobie nie wystarcza, powiada Sokrates, lecz szuka u innych tego, czego sam nie posiada. Potrzeby nasze, jak się zdaje, stworzyły miasto.50) Każdy pracuje dla innych a bierze od nich, czego sam nie wyrabia. Myśl zupełnie nowożytna. Rolnik produkuje chleb dla wszystkich, za to cieśla stawia mu chałupę, tkacz dostarcza ubrania, szewc obuwia. Gdy się zważy, że w piątym wieku gospodarstwo domowe opędzało prawie wszystkie potrzeby rodziny, słusznie zadziwia twierdzenie Sokratesa, że podział pracy właściwie stworzył cywilizację, zmusiwszy ludzi do mieszkania w mieście. Dwadzieścia kilka wieków przed Adamem Smithem spotykamy się z jasno wypowiedzianem wielkiem prawem ekonomicznem, że każdy robi lepiej i łatwiej i w większej ilości jeden rodzaj rzeczy, niż kilka. Sokrates żąda, aby każda praca wykonywaną była przez specyalistów.51) Wymienia ich cały szereg, niezbędnie potrzebnych już w pierwotnem społeczeństwie, nawet kupców, tak nielubianych przez Platona, i to kilka rodzajów. Ludzi niepokaźni, słabej budowy ciała, do niczego innego nie przydatni, pośredniczą między publicznością a chłopem, przywożącym płody swoje na targ. Drudzy znowu bogaci, zamożni, prowadzą handel zamorski i pośredniczą między miastem a zagranicą.52) Dość że Sokrates obmyślił wszystko. Każdy będzie miał zaopatrzone swoje skromne potrzeby a mając chleba pod dostatkiem i wina, spoczną uwieńczeni na posłaniu z siana lub innych naciętych gałązek, aby spożyć dary bogów i śpiewać hymny na ich cześć. Liczbę dzieci zastosuje każdy do dości [illegible], bo sprawę Malthusa przewidział filu-

Verny małżonek Xantypy. Nareszcie doszedłszy do późnej, czerstwej starości, ludzie ci zostawią dzieciom swoim w spadku żywot podobnie szczęśliwy. Dla sprawiedliwości lub niesprawiedliwości niema miejsca w takiem społeczeństwie, bo każdy ma, czego mu potrzeba, oddając i odbierając należyte usługi. 53) Będzie to raj na ziemi!

Ale to miasto wieprzów! zawołał Glaukon. Mill w cokolwiek odmiennem znaczeniu powie, że woli być człowiekiem niezadowolonym, niż zadowolonym wieprzem. Glaukina przedewszystkiem razi, że ci ludzie szczęśliwi nie mają ni krzeseł ni kanap, ni stołów, przysmaków kuchni ateńskiej. Chcesz więc mieć miasto zbytkowne, Sokrates odpiera. Dobrze! zgadzam się, bo wtedy może zjawi się nareszcie źródło przez nas sprawiedliwości i niesprawiedliwości. 54) Będzie tedy mieszkańcom miasta wykwintniejszego potrzeba kanap i stołów i innych sprzętów i przysmaków, i olejków i kadzideł, i towarzyszek i ciastek, a wszystkiego to w różnych gatunkach do wyboru. Zapragną malowideł, złota, słoniowej kości. Żyjąc w mieście o wielkich rozmiarach i z liczną ludnością, sprowadzą robotę myśliwych, rzeźbiarzy, malarzy, muzyków, poetów, deklamatorów, aktorów, tancerzy, dyrektorów widowisk i różnych rzemieślników i przemysłowców, przygotowujących wyroby dla płci pięknej. Wprowadzimy do takiego miasta guwernerów i guwernantki, niańki i fryzjerki, i golarzy, traktyerników i kucharzy, a nawet świniarzy, których nie było wcale w mieście ubogiem. A przedewszystkiem potrzeba lekarzy, których przedtem nie

znano.[55]) Sokrates coraz nowych wynajduje specyalistów, bo z wzrastaniem potrzeb wzrasta ~~liczba specyalistów~~ koniecznie ich liczba. Jest to nieubłagane następstwo podziału pracy. Pod tym względem Ateny za czasów Sokratesa i Platona nie pozostawiały nic do życzenia. Z komedyi Arystofanesa możnaby ułożyć nieprzejrzany spis fachowych zajęć, którym dla zarobku oddawali się ludzie, a jeżeli Lassalle ubolewa, że mamy za mało potrzeb a drugi socyalista **Blatchford**, że za wiele,[56]) to kwestye te, zwłaszcza ~~specya~~ ~~naganne się spe~~ ujemne strony specyalizowania się pracy ludzkiej wskutek rosnących wymagań zbytku, uważano za bardzo palące (w gościnnym już domu Kefalosa pod koniec piątego wieku przed naszą erą.

Ale im więcej powiększa się ludności, tem mniej chleba, ostrzega Sokrates, bo nawet urodzajne grunta tylko ograniczoną wydają ilość zboża. Potrzeba więc sąsiadom zabierać ziemię a ci zrobią ~~620~~ to samo, gdy urosną w liczbę. Stąd wojna, źródło ~~wszystkich~~ największych nieszczęść, domowych i publicznych. A wojny prowadzić nie można bez żołnierzy a ci muszą znowu być specyalistami, bo według prawa podziału pracy żołnierz (nie powinien ~~się~~ ~~zajmować~~ prócz swego rzemiosła mieć innych zajęć). Jak rolnik tylko rolę powinien uprawiać a szewc buty robić, tak żołnierz ćwiczyć się w sztuce wojennej. Ale musi także mieć wszelakie cnoty, a to sprawa nie tradycyjna, bo wymagają starannego wychowania.[57]) ~~Jeżeli~~ Nie będzie żołnierz ~~na~~ ~~tak~~ prawdziwym stróżem (φύλαξ), ~~powinien być~~ t. j. łagodnym dla domowników, a grożnym dla obcych ~~po dobrego potrzeba ma dość~~ bez znajomości filozofii i wszelakiej wiedzy.[58])

Ale ~~tych potrzeba~~ przymioty rzeczy nabywa się przez wychowanie, a program ~~takiego~~ którego rozwija ~~...~~ Sokrates ~~bard~~ w najdrobniejszych szczegółach.[59]) Ograniczam się do ~~niezbędnych~~ głównych

Wychowanie publiczne w Grecyi służyło od najdawniejszych czasów zarówno kształceniu ducha, jak ciała. Zachodziły wprawdzie różnice między miastami i według stanu oświaty lub zamożności przeważał albo pierwszy albo drugi kierunek. W Krotonie dbano więcej o hart i zwinność muskułów, w Milecie o kulturę estetyczną. Ale wszędzie panowało przeświadczenie, że obywatel powinien umieć się bić i umieć mówić, bo większą część życia przepędzał czy w obozie czy w zgromadzeniach ludowych. To też kreśląc program wychowania, Platon oba te cele ma na oku, ale więcej rozwodzi się nad umysłowym, ponieważ miał go za ważniejszy. W nim też rozwinął najwięcej poglądów oryginalnych. Obejmowała ta edukacya, którą Grecy nazywali muzyczną, oprócz muzyki i śpiewu także literaturę i naukę, a zaczynała się od bajek, czyli jak Platon mówi, od kłamstwa (ψεῦδος, p. 377 a). U kolebki dziecka stała mitologia a później towarzyszyła mu do szkoły. Na Homerze i Hezyodzie uczył się chłopiec czytać, a razem ze sztuką czytania poznawał wszystkie bóstwa Olimpu. Ale życie olimpijskie nie było bardzo cnotliwe i niejeden powątpiewał, czy młodzież na takich zeprawionych wzorach, odpowie godnie twardym obowiązkom życia obywatelskiego. Już dwieście lat przed Platonem ostrzegał Xenofanes przed spustoszeniem, szerzonem w głowach

i sercach przez mitologię.[60]) Platon również surowo (jak sądzi przez usta Sokratesa: „Czyż pozwolimy, aby dzieci słuchały jakichkolwiek bajek, przez pierwszego lepszego wymyślonych a przyjmowały do dusz swoich

zasady najczęściej przeciwne tym, które mieć powinny w wieku dojrzałym? –
– Nie dopuścimy tego żadnym sposobem" odpowiada Adeimant.[61] Za-
prowadzona więc będzie surowa cenzura nad wszystkiem, co dzieciom opo-
wiadają niańki i matki, potem nad poetami. Niewolno będzie ~~[illegible]~~ czytać
ani przysłuchiwać się okropnościom, których bogowie dopuszczają się[62]
a nie tylko Homer i Hezyod będą wykluczeni ze szkół i granic rze-
czypospolitej" idealnej, lecz i nowi poeci, gdyby dopuszczali się podobnych
uchybień przeciw dobremu smakowi i moralności. Na pytanie zaś, wed-
ług jakich kryteryów władza sądzić ma utwory ~~poezyi~~ poetyczne, wymienia
Sokrates kilka typów teologicznych (οἱ τύποι περὶ θεολογίας p.
379 a). od których nie wolno odstępować, gdy się mówi lub śpiewa o bogach.
Bóg jest dobry, nikomu nie szkodzi, jest sprawcą wszelkiego dobrego
a nigdy złego.[63] Ale skracam ten katechizm, który ciągnie się aż do
końca drugiej księgi. Wyjmuję z niego kilka tylko zdań bardzo trafnych,
nacechowanych zdrowym rozsądkiem. „Kłamstwo nie tylko bogowie, lecz
i ludzie w nienawiści mają". „Nie masz żadnego powodu, dla którego by Bóg
kłamał." „Zgoła więc Bóg jest prosty i prawdziwy w czynie i słowie ani
sam się nie zmienia ani innych nie zwodzi."[64]

Czytelnik dziwi się tej przerażającej łatwości, z ~~jaką~~ Platon, sam
niegdyś poeta, skazuje na stos największego piewcę, ~~tego~~ tego właśnie, któremu Grecya
zawdzięcza swoje posłannictwo dziejowe. Ale jesteśmy dopiero u początku
reform, którym poddana ma być wszelka kreacya artystyczna. Akt oska-

rzenia jeszcze nie skończony. Poeci, zwłaszcza Homer, nie tylko szkodzą przez fałszywe i grzeszne o bogach opowiadania, lecz i przez baśnie niestworzone o Hadesie. Żołnierz nie powinien się bać śmierci, a będzie jej się bał, jeśli uwierzy w to wszystko, co poeci rozgłaszają o świecie podziemnym. I cytuje Sokrates zaraz na początku mnóstwo ustępów z Homera n.p. o Achillesie, który choć panuje nad cieniami, wolałby parobkiem być i z ciężkim pracować znojem, byleby powrócił na powierzchnię ziemi; lub o duszach Penelopy, zamordowanych przez Odysseusza, które z piskiem pomknęły, jak nietoperze ku smutnym błoniom Asfodelu i t.d. Platon przyznaje, że takie opisy są bardzo poetyczne i miłe do słuchania, ale nieprzydatne dla mężów, którzy więcej od śmierci powinni obawiać się niewoli.65) Myliłby się jednak, ktoby przypisywał autorowi jakoś zmianę w ideach eschatologicznych. Niesłusznie Gomperz znajduje w tych utyskiwaniach oddalenie się od tego, co Platon wykładał w Fedonie.66) Nie ma on za złe poetom, że ukazują nam kary, wymierzane na złych, lecz że pobyt dobrych w Hadesie przedstawiają w kolorach rozpaczliwych. Złych nawet w Rzeczypospolitej Platon nie oszczędza i przedstawił ich cierpienia w dziesiątej księdze daleko jaskrawiej, niż Homer. To samo robił w Fedrosie i Fedonie. Ale boli go, że nawet ludzie najlepsi u poetów prowadzą życie nędzne i ponure, gdy rozstali się z tym światem. Przeciw temu protestuje, bo żołnierz cnotliwy, ale wierzący w nędzną po śmierci dolę Achillesa lub Agamemnona, zatrwoży się na widok śmierci.

Także rażą Sokratesa gwałtowne wybuchy bolesci lub radości, któremi przepełniona epopeja grecka, jak śmianie się do rozpuku, wzdłużenie bez końca, niepowściągliwość w rzeczach miłosnych, chętne przyjmowanie podarunków, nienawiść i zemsta, chciwość i okrucieństwo, w których lubują się bogowie i ludzie homeryczni. 67) Wszystkie takie ustępy, mogące wpłynąć szkodliwie na dusze żołnierzy, będą wymazane przez cenzurę a nawet forma poezyi ulegnie zmianom radykalnym. Rozpada się bowiem według Platona na trzy główne rodzaje, według tego, czy poeta w swojem imieniu opowiada lub mówi, lub innych wprowadza mówiących, albo wreszcie na przemiany już to sam mówi już to innym mówić każe. 68) W pierwszym razie mamy dytyramb, w drugim tragedyę albo komedyę, w trzecim epopeję. Ten podział, choć na zewnętrznej oparty zasadzie i czysto formalnem kryteryum, jest dostatecznie jasny i praktyczny i dla tego utrzymał się w estetyce. 69) Ale pojęcie „naśladownictwa" jako drugie kryteryum dodane mniej szczęśliwe, bo nie jest ani bardzo jasnem ani wystarczającem. 70) Mówi bowiem Platon, że jeden rodzaj poezyi jest cały w naśladowaniu (διὰ μιμήσεως), a ten właściwy tragedyi i komedyi; drugi bywa wygłaszany we własnem imieniu przez samego poetę (δι᾽ ἀπαγγελίας αὐτοῦ τοῦ ποιητοῦ), a jest przeważnie używany w dytyrambach (utworach lirycznych); trzeci jest złożony z obu rodzajów, a posługuje się nim epopeja i może inne podobne kompozycye. 71) Naśladowanie

zaś objawia się w tem, że Homer n.p. opowiadający nam wojnę trojańską, nagle Homerem być przestaje i mówi do nas, jak gdyby był Chryzesem i w jego osobie prawi, naśladując jego gest i mowę.[72]) A w tragedyi poeta zupełnie znika, wysuwając na scenę mówiących do nas Agamemnona, Klytemnestrę, Kassandrę. To Platona gniewa, bo ani poeta nie potrafi naśladować dobrze tyle różnorodnych charakterów ani żoł-nierzom to nie wychodzi na dobre, patrzeć na te imitacye i niemi się przejmować. Naśladować kobietę, kłócącą się ze swoim małżonkiem lub w niebotycznej dumie mieniącą się równą bogom, albo znowu w nieszczęściu rozpaczliwie lamentującą, nie może budować nikogo, najmniej tych, którzy powołani są czuwać nad bezpieczeństwem miasta.[73])

(624)

Do estetycznych poglądów filozofa na istotę i wartość poezyi powrócimy raz jeszcze przy księdze dziesiątej; tutaj parę słów dorzucamy o jego akcyi reformatorskiej. Że prawodawca zakazuje rozpowszech-niania książki jakiejś niemoralnej, jest zrozumiałem, a nawet Homer musiałby uledz temu ostracyzmowi, gdyby ciężkie prze-ciw niemu podniesione zarzuty okazały się uzasadnione. Ale kwestyę niemoralności teraz zostawmy i ograniczmy się do formy jego poezyi. Bo ta także jest przedmiotem silnej reprobacyi. Wszystkie ustępy, gdzie bohaterowie mówią wprost od siebie, a są to najpiękniejsze, Platon bezwzględnie potępia. Ale nie w imię estetyki, bo i jakież miałby dowody na to, że rozmowa Hektora z Andromachą jest artystycznie mniej udana

od prostego opowiadania tego faktu. Jego argumentacya jest czysto ekonomicznej natury. Według prawa podziału pracy, które rządzi wszelką produkcyą, można dobrze tylko jedną rzecz robić. Nie można zatem równocześnie być Homerem, Hektorem, Andromachą i t. d. Dosyć będzie, gdy każdy swoje myśli we własnem imieniu wyrazi dobrze. O tej jednak zdolności, tak możnaby odpowiedzieć Platonowi, tylko doświadczenie rozstrzygnąć. Jeżeli Homerowi udało się najrozmaitsze postacie trafnie przedstawić, schylmy się przed jego geniuszem a nie chciejmy dowodzić, że to niepodobna technicznie. Potem w braku faktycznych dowodów a mając nawet fakty przeciw sobie, Platon, jak każdy reformator społeczny, apeluje do etyki. Ta pozostanie zawsze ultima ratio reipublicae lub tych, którzy nią chwilowo rządzą. Byłoby więc niemoralnie, gdyby żołnierz prócz koszarów i musztry i służby mu wyznaczonej, zajmował się jeszcze naśladowaniem czegokolwiek, a jeżeli chce koniecznie naśladować, niech zwraca się do tego, co może mu dodawać odwagi, wstrzemięźliwości, świętości i t. p. Ale naśladować kobiety stare lub młode, niewolników, złoczyńców lub tchórzy i t. p. to rzecz nierozumu. Wszak żołnierz nie będzie nigdy kowalem ani wioślarzem, na co więc naśladować ich gesta lub mowy! Lub na co mu naśladować rżenie koni, ryk wołów, szum morza, huk grzmotów i t. p.[74] Ażeby to rozumowanie nie wydało się zbyt naciąganem, nawet nielogicznem, trzeba pamiętać, że Platon w swoim programie edukacyjnym myśli także o przyszłych poetach. Ponieważ ci w młodości, jak wszyscy inni, będą żołnierzami i mieszkać w koszarach, ich płodność literacka musi się stosować do obowiązków stanu, a niemoralnem będzie

każde przeciw nim wykroczenie. Stąd daje Platon dokładne przepisy, jak młody żołnierz wyrażać ma swoje myśli; najczęściej będzie używać prostego opowiadania; rzadko będzie obcych wprowadzeń, jakgdyby mówili własnemi słowami. Dozwolono to, gdy chodzi o bardzo wzniosłe czyny i mowy, ale zabronionem jest złych ludzi lub do niższej należących kondycyi odtwarzać i niejako obecność w sobie. 75) „Jego mowa będzie przeto, jak to Homer robi w owych miejscach, o których wspomnieliśmy, w części naśladująca, w części opowiadająca wprost od siebie, ale w ciągu długiej mowy będzie mało tego naśladowania." 76) Naturalna zaś konkluzyja jest, że najwłaściwszą dla nowej rzeczypospolitej byłaby literatura o prostym stylu opowiadającym; tragedya i komedya, dlatego, że tylko naśladują, muszą być zabronione, a z epopei, czy dawnej czy przyszłej, tyle wykreśliła cenzura mów samodzielnych, że zeszłaby w kronikę wierszowaną. 77) Dityramb owszem, gdyby nawet drobne zawierał naśladowania obcej mowy, nie objęty tym zakazem.

I raz jeszcze uroczyście Sokrates streszcza swój pogląd na produkcyę literacką: Na uwagę Adeimanta że rodzaj naśladujący poezyi bardzo jest miły, ale może nie da się pogodzić ze sposobem życia i wychowania w tej nowej rzeczypospolitej, gdzie każdy tylko jedną rzecz robić będzie, uroczyste oświadczenie: „To też w naszem państwie szewc będzie szewcem a nie będzie równocześnie sternikiem, rolnik będzie rolnikiem a nie będzie sędzią także; żołnierz będzie żołnierzem

a nie obok tego jeszcze kupcem i tak dalej. – To prawda! – Gdyby więc przyszedł do nas człowiek tak mądry, że potrafi wszystkiem być i wszystko naśladować, a chciał popisać się przed nami swemi utworami, oddalibyśmy (jemu cześć, jako mężowi świętemu, przedziwnemu i rozkosznemu, ale powiedzielibyśmy jemu, że nie ma podobnego człowieka w naszem mieście ani być nie wolno. Poczem odesłalibyśmy go do innego miasta, wylawszy mu na głowę perfumy i uwieńczywszy wstążkami, sami zaś używalibyśmy surowszego poety i opowiadacza mniej przyjemnego ale więcej pożytecznego, któryby nam naśladował mowę uczciwego człowieka a opowiadał zawsze według owych wzorów, które na początku ustanowiliśmy, gdy układaliśmy plan wychowania dla żołnierzy." 78)

Że również surową cenzurę rozciąga Platon nad muzyką, jest zrozumiałem w narodzie, który przypisywał jej wpływ niezmierny na usposobienie duszy. Wychowanie młodzieży bez muzyki było dla Greka niezrozumiałem a z czterech głównych systemów, dorycka dla prostoty swojej tak w składzie tonów, jak używanych instrumentów zdawała się najwięcej odpowiednią do wywoływania w duszach drgań szlachetnych, odważnych, wspaniałomyślnych. Jońskie melodye uchodziły za zniewieściałe i zmysłowe, frygijskie za płaczliwe i miękkie. To też (wskazuje Sokrates obie na wygnanie, a prócz doryckiej zachowawszy tylko frygijską, potrzebną do różnych wesołych obchodów. – Z instrumentów lirę i cytrę upoważnia, pasterzom do zabaw wiejskich piszczałki także przyznawszy. 79)

Razem z muzyką instrumentalną muszą uledz gruntownej reformie wszystkie inne sztuki: budowa wierszy i metrów różnych w nim używanych, powinny dbać o najwyższą prostotę i zawsze stosować się do słów, bo liczba i harmonia stworzone są dla słów, a nie słowa dla nich. (Uwaga słuszna, dzisiaj przydać się mogąca, bo nie jeden text opery nowożytnej grzeszy przeciw tej prawdzie oczywistej.) Dalej stwierdza, że piękność, harmonia, wdzięk i liczba słów są wyrazem dobroci duszy. A młodzież żołnierska, chowana ku obronie i sławie rzeczypospolitej, powinna nabyć wszystkie te przymioty, aby módz dokładnie wypełniać swoje obowiązki. Na to jednak potrzeba otaczać ją samemi pięknemi rzeczami. Nie powinna władza ścierpieć, aby w mieście były gmachy brzydkie, okropne rzeźby lub liche obrazy. Od dzieciństwa powinna młodzież patrzyć na same przedmioty piękne, aby nieznacznie pokochała piękność. Wszak najpiękniejszym widokiem przedstawiającym piękne ciało z równie piękną duszą, połączone w zupełnej harmonii obopólnych przymiotów.[80]

Po muzyce przychodzi jej siostra gimnastyka, po kształceniu ducha ćwiczenie ciała. Pięknie mówi o tej sztuce Sokrates, że nie ciało nawet doskonałe, przez swoją dzielność stwarza duszę dobrą, lecz przeciwnie dusza dobra swoją energią wyrabia sobie ciało tęgie. Gimnastyka jest tem dla ciała, czem muzyka dla duszy. Ona także powinna być prostą, umiarkowaną, daleką od przesadnej dyety atletów, którzy nie zdołali by wytrzymać trudów ani niewygód obozowych. Należy prostotę bohaterów naśla-

Tować, którzy pod Troją nie jadali ryb ani gotowanego mięsa, lecz pieczone, bez przypraw, wprost z rożna, bo to najłatwiejsze do przyrządzenia i najstosowniejsze dla żołnierzy. (Jak prostota w muzyce daje duszom wstrzemięźliwość, tak prostota w gimnastyce ciałom zdrowie; gdzie obie kwitną, tam nie potrzeba stawiać gmachów sądowych, ani szpitali. Przeciwnie gdzie te się mnożą a razem z niemi zastępy doświadczonych lekarzy i sędziów, jest to znak niechybny, że wychowanie społeczne jest z gruntu zepsute. 81)

Następuje długa, gwałtowna polemika przeciw uczniom Eskulapa, tem ciekawsza, im większe podówczas pokładano nadzieje w ich naukę. Hippokrates, starszy o jakie lat trzydzieści od Platona a żyjący prawdopodobnie 82) gdy ten pisał swoją Rzeczpospolitę, podniósł był medycynę do nieznanej przedtem doskonałości. Namnożyło się lekarzy, nawet specyalistów, budowano sanatorya (ἰατρεῖα) po miastach a przy świątyniach Eskulapa zakładano kompletne szpitale. Sokratesa przeraża mania radzenia się ciągle lekarzy. Ci wynajdują dla nowych chorób coraz nowe nazwy, przedtem nieznane, a kurują siebie i pacyentów przezornie aż do śmierci. Tak robił Herodyk, sam lichego zdrowia i doszedł do późnej starości, trapiony chorobą nieuleczalną. „Jak pięknie wynagrodziła go jego sztuka" 83) woła ironicznie filozof. „Snać nie wiedział, że Asklepios nie dla braku nauki lub doświadczenia żadnej recepty nie przekazał swoim następcom na tego rodzaju kuracye, lecz wiedział, że w państwie dobrze zorganizowanem nikt nie

ma czasu chorować ani leczyć się przez życie całe." I wpada w coraz większy gniew, wskazując na cieślę, który czując się chorym, bierze lekarstwo na przeczyszczenie lub womity, ale gdy mu proponują długie leczenie, odpowie że nie ma czasu, bo musi iść do roboty. I będzie chodził, póki nie umrze. Ale bogaty nie ma zajęć, z których żyje, to też leczy się przez życie całe. 84) Eskulap takich nie byłby leczył, bo liche zdrowie, wymagające ciągłego oglądania się na siebie, jest szkodliwe dla państwa a przysparza mu liche potomstwo. W nowej rzeczypospolitej sztuka lekarska postąpi jak sędziowie; ludziom mającym długotrwałe lub zgoła nieuleczalne choroby, pozwoli umrzeć, tak jak sędziowie wskażą na śmierć tych, których dusze są z natury złe i niepoprawne. 85) Młodzież wychowana według zasad szlachetnej muzyki i zdrowej gimnastyki, nie będzie potrzebowała ani sędziów ani lekarzy. Platon przypuszcza, że oprócz ran, które goić trzeba, tylko pewne chwilowe zasłabnięcia mogą wymagać pomocy lekarskiej, jak febry, grasujące w pewnych okolicach lub epidemie.

Nam te uwagi, takie stanowcze i bezlitośne, wydadzą się okropnem urąganiem z miłości bliźniego. Ale Platon nie chce słyszeć o jakiejś cierpiącej ludzkości. A niebawem spotkamy się z jeszcze większemi okrucieństwami, wykonywanemi na drobnych niemowlętach, które nikomu nic nie zawiniły. Bo ci chorzy, nieuleczalni według rozumienia Platona, w większej części sami są nieszczęść swoich sprawcami, pokutują albo za to, że nie hartowali się należycie w młodości albo zbytnio zanurzali się w rozkoszach zmysłowych.

Ale wielu bez winy własnej nabawia się chorób lub kalectw, które na długo, może na zawsze, robią ich niezdolnymi do pracy. Czyż i tych należy pozostawić bez opieki? A jeśli zniszczyli sobie zdrowie w służbie rzeczypospolitej? Czyż nawet wtedy mają ginąć bez ratunku, ponieważ już niepotrzebni dla społeczności? Że to nie bardzo zgadza się z pojęciem sprawiedliwości, jest widoczne, jakiemkolwiek ono będzie, bo dotąd Sokrates go nie odkrył. I to także pewne, że sztuka lekarska, o której Platon zawsze z wielkim wyraża się szacunkiem, nie bardzo zakwitnie w państwie, w którem będzie jej zabronione niesienie pomocy w długotrwałych cierpieniach.¹)

629

Wychowanie żołnierzy skończone. Potrzeba jeszcze przełożonych. Wybór nie łatwy, bo prócz dojrzałego wieku powinni posiadać różne cnoty w stopniu niezwykłym. To też dopiero po twardych próbach, po wieloletnich, nieraz podstępnych badaniach, będą przypuszczeni do urzędów. Składa się więc właściwe obywatelstwo z dwóch stanów, z niewielkiej liczby rządców (ἄρχοντες) i z wielu żołnierzy czyli stróży (φύλακες), którzy im pomagają.²) Gdy niższe warstwy prowadzić mogą swobodne w pewnym dostatku, każdy z rodziną swoją w własnej zagrodzie, archonci i żołnierze mieszkać muszą w koszarach, zajęci ciągle czuwaniem nad porządkiem wewnątrz kraju lub nad bezpieczeństwem granic. A zatem pracą mozolną. Nie znają wygód ni zbytku, żadnych ozdób nie noszą srebrnych ni złotych ani podobnych naczyń nie używają, nawet nie dotykają się złota lub srebra, bo w duszach swoich mają od bogów wszczepione złoto i srebro, cenniejsze od ludzkiego, któreby

Tylko mogło skalać ich kruszec nieśmiertelny. 3) Niższym tylko warstwom wolno delektować się złotem, bo nie mają go w duszach swoich. Bogowie gdy ze ziemi stwarzali rzemieślników i rolników, „wzięli do ulepienia ich dusz żelaza i spiżu, rezerwując srebro dla dusz żołnierskich a złoto dla archontów. Jednakże wszystkie stany, choć hierarchicznie według wartości kruszców rozdzielone, są dziećmi tej samej matki ziemi i wspólną kochać się miłością winny. Taki mit urzędowy, zdaniem filozofa wszystkim ogłoszony, przyczyni się do utrzymania zgody i braterstwa, a nie jest wykluczona możność „przechodzenia z jednego stanu do drugiego. Gdy bowiem ojcom z kasty „złotych" narodzi się syn o srebrnej duszy, lub „srebrny" ojciec będzie miał potomstwo „złote" albo „żelazne", według rozkazu bożego powinna władza zawsze segregować urodzone dzieci, według kruszców, dopatrzywszy się ich w ich duszach. Syn robotnika może wtedy być zaliczonym do stanu archontów i stosowne odbierać wychowanie. Podobnież dzieci wyższych warstw spaść mogą do niższych, gdy dusze ich nie okażą żadnego śladu szlachetnych kruszców. 4)

630

Jednakże przy jednem obstaje Sokrates (i na tem kończy się księga trzecia), że stan żołnierski złota doczesnego ani nic zgoła nie może posiadać na własność.

Czwarta księga rozpoczyna się od objekcji, która bezpośrednio nawiązuje do tego. Słusznie bowiem Zdaje się Adeimantowi, że żołnierze będą najnieszczęśliwsi ze wszystkich obywateli, bo są pozbawieni owych przyjemności, których nikt nie odmawia warstwom niższym. Nie mają nic zgoła, nawet żołdu nie

pobierają, zatem niczem nie rozporządzają. Nie mogą podróżować ani przyjmować u siebie ani cieszyć się czemkolwiek, coby do nich należało. Ale Sokrates żadnych nie robi ustępstw. Sądzi, że mają tyle ile potrzeba, bo w jego państwie każdy ma wyznaczone sobie stałe obowiązki a tylko takich używać przyjemności, które nie przeszkadzają ich spełnianiu. Rolnik nie orze w długich, złocistych szatach ani garncarz nie lepi naczyń podczas wesołej uczty. Podobnież żołnierz tylko wtedy będzie dobrym żołnierzem, gdy przestając na skromnem swojem utrzymaniu, będzie trzeźwy, czujny, bez chciwości i łakomstwa. 5)

Zresztą ledwo podołać może nawałowi zatrudnień. Musi czuwać, żeby z pośród niższych warstw nikt nie miał za wiele ani za mało, bo zarówno przez bogactwo, jak przez biedę, psuje się dobroć wyrobów i charakter robotników. 6) Po tem trafnem spostrzeżeniu ekonomicznem, wymienia jeszcze Sokrates cięży mnóstwo niesłychanie trudnych a ważnych rzeczy, przytłaczających żołnierza-stróża. Musi pilnować zgody i jedności w mieście, czystości i niezmienności metod w wychowaniu młodzieży, ściśle wykonywać cenzurę nad sztuką i nauką a zazdrośnie bronić sądownictwa i praw od niezdrowych zboczeń. 7) A niezliczone sprawy kultu także w pewnej mierze przypisują się pracy stróżom żołnierzom; nie żeby mieli przywłaszczać sobie jakąś inicyatywę, bo religia i jej obrzędy zależą wyłącznie od wyroczni Apollina delfickiego. Jednakże wykonywanie tych świętych przepisów, budowa świątyń, składanie ofiar, wprowadzenie nowych kultów, chowanie umarłych wymagają ciągłego dozoru, który tylko przez żołnierzy-stróżów może skutecznie być wykonywany. 8)

<u>Sprawiedliwość w państwie i w duszach.</u> Sokrates ułożywszy kon-stytucyę miasta czy państwa, wraca do głównego tematu. Starzy i młodzi w domu Kefalosa chcieli dowiedzieć się, co to sprawiedliwość i dla czego sama przez się może duszę, w której przebywa, uczynić szczęśliwą. Po dłu-giem zboczeniu, które jednak na wstępie zaraz uznano za konieczne, mamy na-reszcie usłyszeć, gdzie w państwie owem idealnem znajdują się spra-wiedliwość i niesprawiedliwość, w czem od siebie się różnią i którą z nich nabyć powinien, kto chce być szczęśliwym, czy o tem wiedzą wszyscy bo-gowie i ludzie, czy nie wiedzą. Zaczyna się druga część drugiego działu, przez samego autora w ten sposób uwydatniona, że Sokrates wszystkich zaprasza gości do pomagania mu w dyskusyi i rozwiązaniu ostatecznem zadania.[9] Jeżeli miasto nasze, tak mówi, jest nale-życie urządzone, będzie ono zupełnie dobrem, to znaczy, że będzie mądrem, odważnem, roztropnem i sprawiedliwem.[10] Jest to słynna czworakość cnót, którą po raz pierwszy tutaj stara się uzasadnić, choć w sposób trochę sofistyczny, mimo pozorów ścisłej [632] indukcyi.[11] Przez eliminacyę bowiem najprzód po kolei trzy pierwsze cnoty wy-kazuje i usuwa; wtedy to, co zostanie na koniec, będzie sprawiedliwością.[12] Że w mieście jest mądrość, widać stąd, jak dobrze jest rządzone, zatem w tych ona przebywa, którzy rządzą.[13] Także w pewnej części obywateli, bo w żołnie-rzach, napotykamy odwagę, a to wystarcza, żeby całe miasto uważało się mężnem, gdyż kobiety, niewolnicy, dzieci i starzy nie wchodzą w rachubę. Wystarcza, że wojsko jest odważne.[14]

A wstrzemięźliwość czy roztropność (σωφροσύνη) znajduje się we wszystkich mieszkańcach. Różni się tem od mądrości (σοφία), że zamiast do teoretycznych rozmyślań, raczej zwrócona do praktycznych zadań życia, wytwarza zgodę i składność (ὁμόνοια καὶ ξυμφωνία) między wyższemi a niższemi władzami duszy, między jej lepszemi a gorszemi skłonnościami. Dzięki tej harmonii człowiek panuje nad sobą i podobnież miasto wstrzemięźliwem będzie, gdy poddani, choć stanowią większość, chętnie słuchają mniejszości rządzącej. Tak więc cnota wstrzemięźliwości będzie niejako sojuszem i przymierzem układem między gorszym pierwiastkiem duszy a lepszym, aby ten panował i w mieście i w każdym osobniku.[15])

Pozostaje sprawiedliwość, której szukają od dawna. Sokratesowi nagle się zdaje, że ona ciągle była w pobliżu i niepotrzebnie szukano jej gdzieś w dali. Wszak nie jest ona w mieście niczem innem, jak pilnowaniem swoich spraw a nie zajmowaniem się obcemi. Wynika to z organizacyi państwa, w którem każdy ma wydzieloną sobie swoją sferę działania.[16]) Gdy więc kto ma i robi, co do niego należy, (to) będzie sprawiedliwość. Sądzi Sokrates, że na to każdy się zgodzi i także na to drugie, że właśnie to jest owa reszta, która pozostaje po wydzieleniu trzech cnót poprzednich. Ona im dodaje siły i jest ich racyą bytu.[17]) Bo jeżeli są potrzebne w mieście, i mądrość w rządzących, i męstwo w żołnierzach i wstrzemięźliwość we wszystkich, to sprawiedliwość, utrzymująca każdego w sferze swoich atrybucyi, nie mniej, a może więcej jeszcze przyczynia się

do zachowania ładu i pomyślności państwa. Wszak to one wyrokiem trybunałów, gdy zachodzi potrzeba, zabezpiecza każdemu jego mienie i swobodę działania. To zaś jest sprawiedliwość, gdy każdy posiada i robi, co do niego należy.[18]) Będzie wtedy niesprawiedliwością, obok swoich obowiązków lub zamiast nich zajmować się sprawami obcemi, zacierać różnice między stanami, przywłaszczać sobie funkcye żołnierza lub magistratu, gdy się jest tylko rolnikiem, kupcem lub rzemieślnikiem.[19]) To nawet zbrodnia! dodaje Sokrates. — „A tej największej zbrodni, popełnionej na własnym kraju, nie nazwiesz niesprawiedliwością?" — Glaukon: „Niewątpliwie" — Sokrates: „To zatem jest niesprawiedliwość." A kończy w ten sposób: „Jej przeciwieństwem będzie sprawiedliwość. Ta zaś czyni miasto sprawiedliwem, gdy ze stanu zarobkującego, żołnierskiego i rządzącego każdy w mieście będzie robił, co do niego należy." — [20])

Łatwo teraz określić, czem będzie sprawiedliwość w każdej duszy ludzkiej z osobna. Wszak dla tego szukał jej Sokrates w wielkim organizmie, aby ją snadniej potem odkryć w małym.[21]) Człowiek tedy sprawiedliwy nie będzie się różnił od miasta sprawiedliwego, lecz będzie do niego podobny, bo dusza jego zawiera te same trzy władze i usposobienia, które są wybitnemi znamionami trzech owych stanów społecznych.[22]) Nie byłoby ich w mieście, gdyby ich nie było w jednostkach. Całe plemiona różnią się przewagą jednej lub drugiej cechy. Mieszkańcy Tracyi, Scytyi lub innych krajów północnych odznaczają się odwagą szaloną,

nasi pobratymcy chęcią wiedzy, Fenicyanie i ludzie z Egyptu żądzą zysku.[23]) Z tego antropologicznego powodu Sokrates wyciąga wniosek, że każdy z tych przymiotów w duszy przebywa i jest wiedzą osobną, pełniącą swoje właściwe sobie funkcye,[24]) podobne do owych, które w państwie poruczone są osobnym stanom. Radzie rządzącej (οἱ ἄρχοντες lub τὸ βουλευτικόν) odpowiada w duszy rozum (τὸ λογιστικόν); żołnierzom, stróżom i pomocnikom rządu (οἱ φύλακες lub τὸ ἐπικουρητικόν) odpowiada jako wiedza pomocnicza, wykonawcza popęd czyli odwaga (τὸ θυμοειδές); nareszcie stanowi zarobkującemu (τὸ χρηματιστικόν), złożonemu z rolników, przemysłowców, kupców, odpowiada pożądliwość w duszy (τὸ ἐπιθυμητικόν). Szczegółowe wywody tej psychologicznej rozprawy pomijam[25]) i spieszę do ogólnej konkluzyi. Jest reasumpcyą całej teoryi państwowej, zastosowanej do wymagań życia psychicznego. Jak państwo będzie żyło sprawiedliwie, gdy każdy stan wypełnia swoje obowiązki a nie miesza się do cudzych, tak dusza będzie sprawiedliwą, gdy każda jej wiedza funkcyonuje w sposób jej właściwy; gdy rozum panuje nad popędem odważnym i nad pożądliwością; popęd pomaga rozumowi w kierowaniu pożądliwością, a ta nareszcie ochoczo poddaje się decyzyom rozumu i popędom woli w przyjmowaniu pokarmu i płodzeniu dzieci. Gdy dusza dojdzie do tego stanu doskonałego, będzie ona zupełnie cnotliwą. Przeciwnie buntowanie się niższych wiedz przeciw wyższym, pomieszanie ich funkcyi i brak

zgodnego współdziałania, sprowadza duszę cnoty i robi ją złą. „Będzie zatem cnota zdrowiem duszy, pięknością i dobrym układem, grzech zaś jej chorobą i brzydkością i słabością". 26)

Kto raz zgodził się na analogię między miastem a duszą ludzką, tak ściśle przeprowadzoną, nie może nie pochwalić dedukcyj sokratesowych o zdrowiu i chorobie duszy. Uzna ją nawet za rzecz najpewniejszą. Takie było widocznie przekonanie wszystkich słuchaczy w domu Kefalosa, bo już chcą teraz rozwodzić się nad drugiem pytaniem: dla czego sprawiedliwość jest korzystniejsza od niesprawiedliwości, nawet rozważana tylko w sobie 27) uważają to za niepotrzebne, bo według nich rzecz przesądzona z góry. W istocie, ktoby nie chciał być zdrowym na duszy a nie brzydził się jej chorobą, mając nawet na zawołanie wszystkie uciechy ciała i wszystkie względy współziomków. To też Glaukon stanowczo opiera się dalszej dyskusyi nad przedmiotem, nie budzącym już żadnej ciekawości. 28) Główny temat wyczerpany i druga część Rzeczypospolitej, przedstawiająca się jako całość dobrze zaokrąglona i zupełnie naturalnym sposobem połączona z pierwszą częścią jest skończona. Zawiera ona nietylko teoryę państwa, lecz i zarys etyki, odznaczające się oryginalnemi poglądami. Sokrates jednak chce mówić dalej, bo cnota jedna jest, a formy niesprawiedliwości rozliczne. Wprowadzone do państwa, nie-weczą jego konstytucyę a przegląd tych niedołężnych form rządu, uwydatni lepiej zacność i doskonałość wytworzonej idealnej Rzeczypospolitej.

i

Trudno zaprzeczyć, że taki ciąg dalszy dyskusji byłby bardzo pożądany, ale bracia Platona proszą o załatwienie innej ~~wprzódy~~ sprawy, mającej bliższy związek z odbytą dyskusją. 29)

Trzecia część Rzeczypospolitej idzie od piątej księgi do końca siódmej i jak poprzednia, ona także rozpada się na dwa działy: pierwszy o kobietach, drugi o wychowaniu archontów czyli filozofów. Wyłożywszy obraz dobrej rzeczypospolitej i naturę sprawiedliwości, tak w niej, jak w obywatelach przebywającej, chciał Sokrates przechodzić złych formy rządu, które są tyluż ustrojami niesprawiedliwości. Ale bracia Platona i Polemarch żądają koniecznie, a wszyscy obecni popierają to żądanie, nawet Trazymach, aby przedtem wyjaśnił kilka punktów przy pominiętych zupełnie czy tylko mimochodem poruszonych. Nie można przy organizacyi państwa sprawy kobiet i dzieci taniej zbyć ogólnikiem, że między przyjaciółmi wszystko powinno być wspólne. Należy wyjaśnić stosunek kobiet do mężczyzn i dzieci do rodziców, bo to kwestya niesłychanie ważna, nawet decydująca o losie rzeczypospolitej. Po długiem wzbranianiu się i niektórych skrupułach, przystępuje filozof do problemu, który dla polityków i dla socyologów pozostała dotąd ciemnym i drażliwym.[30])

Sprawa kobiet i dzieci. Do polowania jak do pilnowania trzody używamy zarówno psa, jak suki, choć niewątpliwie jest słabszą. Ale przebywa, w obu natura jednaka. Podobnie kobieta nie różni się istotnie od mężczyzny, sądzi Sokrates. Będzie zatem odbierała to samo wychowanie, gimnastyczne i literacko-muzyczne. Z porządku będzie może razić obnażanie się podczas ćwiczeń,

ale do tego wszystkiego można się przyzwyczaić, gdy zachodzi potrzeba. Wszak ani mężczyźni greccy podczas ćwiczeń (dawniej, na wzór Azyatów, nie lubili się obnażać. 31) Zresztą kobieta, choć czasem jest słabsza, czasem silniejsza i odważniejsza od mężczyzny. Zatem może i powinna (mieć udział w tych samych obowiązkach. 32) Ta, która nie będzie miała dosyć animuszu do wojny lub sił dostatecznych, ani zdolności odpowiednich, zostanie zaliczona do niższych warstw zarobkujących; najdzielniejsze będą pełnić służbę żołnierską razem z mężczyznami. 33) Z dyskusyi tej wynosi się ogólne wrażenie, że idzie trochę opornie i że Sokrates, w poprzedniej części taki pewny siebie i spokojny, teraz musi wysilać się na przekonywanie młodych, którzy wszyscy są antyfeministycznie usposobieni. 34) Mimo to żąda stanowczo, żeby żony żołnierskie chodziły nago, gdy potrzeba, bo cnota im wystarczy za szatę i żeby szły na wojnę i należały do wszelkiego pilnowania miasta a nie robiły nic innego. 35) Wspólnie z żołnierzami mieszkając w koszarach lub obozie, będą dzielić ich skromne pożywienie i twarde życie, nie mając majątku żadnego i nawet dzieci swoich nie znając, bo do całego należą społeczeństwa, osobno wychowują się. 36)

Ponieważ frazes o wspólnych żonach i dzieciach wywołuje różne objekcye, Sokrates usiłuje odebrać mu nawet cień niemoralności. Wspólna czy wolna miłość, jak dzisiaj, tak w starożytności, nie uchodziła za ideał, mogący odrodzić podupadłe społeczeństwo. Zarzuca więc, że dowolne między płcią jedną a drugą stosunki, najsurowiej są zabro-

637

nione a będzie zadaniem archontów urządzać małżeństwa jak najświętsze, dobierając dzielnym młodzieńcom równie doskonałe towarzyszki. Dzieci zdrowe będą kosztem państwa wychowywane, chore, słabowite, niekształtne zabijane, aby zachowała się czystą rasa żołnierska. 37) Niemowlęta będą oddane mamkom publicznym, ale mogą i matki chodzić je karmić; nie wolno im jednak dopytywać się o własne dziecko, lecz bez różnicy każdemu dać piersi, aby wszystkie obejmować jedną miłością. Wiek wymagany do małżeństwa zaczyna się dla kobiety w roku dwudziestym a kończy z czterdziestym; dla mężczyzny początek nie jest ściśle określony, koniec naznaczony na rok pięćdziesiąty piąty. Małżeństwa przed tym czasem zawierane lub bez wiedzy magistratu, choć w wieku należytym, są karane, a dzieci zabijane 38)

Po tej utopii wstrętnej, choć przybranej w pewne pozory prawne i religijne, następuje farsa daleko wstrętniejsza. Ponieważ kobieta po roku czterdziestym, mężczyzna po pięćdziesiątym piątym nie mogą więcej zawierać ślubów legalnych, pozwala im Sokrates łączyć się wedle upodobania z kimkolwiek i z którąkolwiek ku uciesze cielesnej pod warunkiem jednak podwójnym: 1° żeby owoce tej rozpusty nie były zachowane przy życiu; 2° żeby każdy i każda córki, wnuczki, stronili od wszelkiego nawet cienia kazirodztwa. Ku temu służyć mają pewne przepisy, które Sokrates dosyć rubasznie wykłada. 39) Albowiem na pytanie zdziwionego Glaukona, po czem rodzice poznają dzieci a dzieci rodziców, skoro od pierwszej

chwili zostały im zabrane, odpowieda, że każdy będzie uważał za synów lub córki wszystkich, którzy urodzili się w dziesięć lub siedm miesięcy po jego własnym ślubie; młodzi zaś nazywać go będą ojcem. I podobnież będzie się miało z matkami. Łatwo więc można uniknąć małżeństw czy innych związków kazirodczych. Tylko śluby między braćmi a siostrami jest dozwolony, ale za każdorazową dyspensą wyroczni delfickiej.[40] Sokrates zachwycony tem wszystkiem Taki porządek raz wprowadzony zabezpieczy zgodę i miłość powszechną. Wszyscy będą mieli te same powody radości i smutku. Nikt nie będzie się gniewał, z obawy, by snać nie obrażał ojca, siostry lub brata, których osobiście nie zna. Będzie więc takie społeczeństwo pod każdem względem doskonałe i sprawiedliwe. Wspólność żon i dzieci zamieni się w dźwignię tego związku, a skromne utrzymanie, przy braku wszelkiej własności, usunie chciwość, gwałty i przewroty trapiące społeczność grecką za czasów Platona.[41]

Dyskusya o kobietach kończy się kilku zdrowemi uwagami o prawie wojennem. Ponieważ amazonki razem z żołnierzami wychodzą na wojnę a nawet małe dzieci towarzyszą im konno, aby z przypatrywania się bojom nabierać ducha rycerskiego, filozof kilka rzuca przepisów o zachowaniu się podczas wojny. Że zaleca waleczność a nie pozwala wykupywać jeńców, jest po wszystkiem co usłyszeliśmy o ustroju tego państwa wzorowego, zrozumiałe. Ale zasługuje na pochwałę szczególną troskliwość, z jaką usiłuje zmniejszyć cierpienia, towarzyszące śmiertelnym zapasom między ludźmi tej samej

narodowości. Przypomina, że wojna ma być inaczej prowadzona przeciw barbarzyńcom, inaczej przeciw Grekom. Potępia ujarzmienie miast greckich, zamienianie wolnego Greczyna w niewolnika, znieważanie trupów greckich, zawieszanie w świątyni broni na Hellenach zdobytej, niszczenie majętności greckich.42) Czuć w tych przepisach szlachetny poryw serca patryotycznego i zarazem żal głęboki, że wnuki tych, którzy bili się przeciw Persom pod Maratonem i Salaminą, teraz w bratobójczych zapasach niszczyli zarazem dobrobyt i kulturę wspólnej ojczyzny. Jeżeli się wspomni, jak okrutnie jeszcze za Peryklesa, Ateńczycy prowadzili swoje wojny,43) jak pastwili się Spartanie, Etolowie, Focejczycy nad miastami greckiemi, to piękny ustęp Rzeczypospolitej o prawie wojennem nabiera daleko większego blasku i zaciera wrażenie owe wybryki feminizmu, co dopiero przytoczone. Odkładając na później krytykę tych niezmiernych utopii, spieszymy dalej w streszczeniu dyskusyi o Rzeczypospolitej.

Wychowanie filozofów rządzców. Zdawałoby się, że po epizodzie o wychowywaniu przyszłych małżonek, Sokrates powróci do zamiaru, objawionego na początku księgi piątej. Uzupełniwszy braki w organizacyi Rzeczypospolitej, wytknięte przez słuchaczy, powinien był przejść nareszcie do opisania złych form rządu. Ale niezmordowany Glaukon wynajduje nową odwłokę, pragnąc dowiedzieć się, czy owa rzeczpospolita,

taka zgodna i sprawiedliwa, jest w ogóle możebna. Gotów wprawdzie uwierzyć, że będzie niezwyciężona we wojnie, a w pokoju zespoli miłością i uczuciem. O tem z góry przekonany i daruje wszystkie dalsze wywody. Ale czy ona da się zaprowadzić na ziemi i jakiemi środkami? oto co by chciał usłyszeć. Jeżeli Sokrates odpowie na to pytanie, nie będzie już niczego żądał.[44] Filozof udaje przerażonego i lęka się, że ta trzecia, największa fala go pochłonie. Ale czytelnik wie, że to płonne strachy. Sokrates nierównanym pływakiem. Ma już odpowiedź gotową, dotąd stawioną. „Jego rzeczpospolita wtedy stanie się, gdy albo filozofowie będą królami albo ci, którzy dziś zowią się królami i władcami, będą prawdziwie i w zupełności filozofami i w tej samej osobie zejdzie się w jedno potęga polityczna i filozofia. Dopóki zaś rozliczne natury, pragnące dziś do jednej posiąść bez drugiej, nie będą koniecznie wykluczone od rządów, nie masz wybawienia z nieszczęść ani dla państw, o miły Glaukonie, ani, jak mnie się zdaje, dla rodu ludzkiego. Ani też rzeczpospolita, którą teraz przechodziliśmy w dyskusyi, nie będzie mogła prędzej wzrosnąć i ujrzeć światła słonecznego."[45] Podałem ustęp cały, bo jest jakoby kamieniem węgielnym politycznej budowy a jedno lub drugie zdanie z niego wyrwane, może tylko dać błędne o intencyach Platona pojęcie. Wynika zaś z jego słów, że zarówno polityk bez kultury filozoficznej, jak filozof bez pomocy wiedzy, czyli doktryner, nie mogą dobrze sprawować rządów[46]. A trzeba i to dodać, że sam Sokrates nie przewiduje

by zdanie tego mogło się podobać i doznać życzliwego przyjęcia. Będzie się wydawało śmiesznem, dziwacznem, obrażającem. Nikt nie uwierzy, żeby szczęście publiczne i prywatne zależało od takiego warunku. 47) A jednak takie jest Sokratesa niezłomne przekonanie, że możnaby wszystkie złe rządy odrazu naprawić, przez tę jedyną drobną modyfikacyę, przez oddanie władzy królom filozofom. 48)

Ale kto zaś ci filozofowie, którzy jedni mają prawo rządzić a których wszyscy słuchać powinni? Temat olbrzymi, który po tylu wzniosłych kwestyach dotąd traktowanych, nie mniej zadziwi swoją ważnością. Sokrates zaczyna od definicyi. „Powiemy, że filozof jest to pragnący mądrości, nie tej lub owej, lecz całej." — „Kto skwapliwie chce każdej zakosztować nauki i wesoło idzie do uczenia się i jest nienasycony, tego słusznie filozofem nazwiemy." — 49) Glaukon znajduje zbyt szerokiem to określenie, bo wtedy będą filozofami wszyscy, którzy spieszą do teatru, aby oglądać przedstawienia lub przysłuchiwać się chórom lub innym ciekawym mowom czy sztuczkom. — Sokrates odpowiada, że tacy mają tylko pozory filozofów, prawdziwy zaś filozof lubi oglądać prawdę. 50) Tamci rozkoszują się w pięknych głosach i kolorach i kształtach, ale nie potrafią zobaczyć samej natury pięknego ani jej pokochać. Tylko filozofowie, a takich jest mało, mogą dojść do samej piękności i widzieć ją, jaką jest w sobie; inni ludzie znają wprawdzie piękne rzeczy, ale piękności samej w sobie nie są zdolni uznać (νομίζειν) ani dać się do niej zaprowadzić. Właściwie

~~ciągle im się śni, nawet gdy są na jawie. Bo we śnie tak samo poczynamy sobie. Bierzemy to, co nam się śni, za rzeczywistość, choć jest tylko do niej podobne. Ale filozof zawsze jest na jawie i widzi nie tylko piękność, jaką jest w sobie, lecz i przedmioty piękne, które w niej udział mają. Nie bierze jednak drugich za pierwszą ani pierwszej za drugie. „Jego więc rozumienie, ponieważ poznaje, słusznie wiedzą (γνώμη) nazwiemy, tamtego zaś sąd ~~mniemaniem~~ (δόξα), ponieważ tylko ~~mniema~~ (δοξάζει)." 52)~~

W ~~ustępie tym~~ streszczona cała ~~teorya platońska poznania, którą wyłożyłem w rozdziale o dialektyce. Będzie~~ więc ~~zatem~~ filozof tem się będzie różnił od innych ludzi, że on ma wiedzę, oni tylko mniemanie. Każdy zapyta: ~~itd.~~ czem zajmuje się wiedza? Oczywiście bytem czyli tem, co jest, bo to, co nie jest, żadnej wiedzy przedmiotem być nie może. O niem panuje niewiedza (ἄγνοια). Czem zaś będzie mniemanie? To jasne, że nie może być ani wiedzą ani niewiedzą. Czemże tedy będzie? Chyba czemś połowicznem ~~pośrednem~~, co zostaje w pośrodku między wiedzą (ἐπιστήμη) a niewiedzą (ἄγνοια). A przedmiot jego musi także być czemś, bo gdyby niczem nie był, nie byłoby o niem nawet mniemania; byłaby niewiadomość kompletna.[52]) I dowiadujemy się, że mniemanie jest osobną władzą poznawania, która różna jest od wiedzy i tyczy się zaś przedmiotów, które już to są, już to nie są. Idea piękności w całem znaczeniu ~

słowa prawdziwie jest, ale rzeczy piękne o tyle są, ile w sobie za-
wierają piękności; a równocześnie pod innym względem nie są,
bo mają przymieszane różne składniki nie piękne. Kto więc zna
wiele rzeczy pięknych a nie zna idei piękności, która w nich prze-
bywa, ten będzie miał mniemanie o wszystkiem, ale nie będzie na
serjo znał tego, o czem ma mniemanie. Kto zaś pojmuje istotę
samą rzeczy pięknych, jak ona zawsze jest na ten sam sposób, ten
będzie znał rzeczy. O nim nie wolno twierdzić, że ma tylko jakieś
mniemanie. On także będzie kochał to, co zawsze jest, a stąd
nazwiemy go filozofem czyli miłośnikiem mądrości. Tam-
ten zaś będzie tylko miłośnikiem opinii czyli pewnego zdaje-mi-się,
na czem większość ludzi zwykle przestaje. 53)

Księga szósta streszcza raz jeszcze główne powody, dla których filozofom powinna być oddaną władza. Jeden bardzo piękny, na wskroś platoński. Jeżeli filozof duchowym wzrokiem swoim zawsze ogląda niezmienną wszystką istotę każdej rzeczy i każdego zjawiska, będzie lepiej od innych wiedział, co to sprawiedliwość a wtedy także lepiej od nich będzie czuwał nad nietykalnością praw i prawnych instytucyj. Potrzeba tylko, aby zwyczajem malarzy wpatrywał się w ideał prawdy, a potem według tego, co widział, stanowił prawa o tem, co piękne, sprawiedliwe i dobre a praw raz ustanowionych strzegł i bronił. 54)

I wylicza Sokrates dodatnie 642 strony filozofów: Kochają z całego serca wiedzę, która odsłania im znajomość wiecznych idei; kochają prawdę, przeto nie kłamią; uganiają się tylko za rozkoszami duchowemi, a gardzą cielesnemi; są wstrzemięźliwi, nie znają chciwości, nie cenią bogactw, patrzą na wszystko tak wzniośle, że „szerokiem spojrzeniem swojem obejmują wszystkie czasy i wszystkie byty", 55) zatem życie ludzkie nie ma dla nich wartości; nie boją się śmierci, nie znają tchórzostwa, płaskości, zarozumiałości. Czyż tacy ludzie mogą być niesprawiedliwi lub trudni w obcowaniu? Czyż te zadziwiające przymioty nie trzymają się razem i nie muszą być połączone w duszy, która kocha prawdę i wznosi się do wiedzy bytu? Czyż takim ludziom, wydoskonalonym przez wychowanie i doświadczenie, nie powierzyłbyś, i to im samym tylko, rządów państwa? 56)

Panegiryk mógł potrwać długo jeszcze, ale przerywa go Adeimant złośliwą uwagą, że Sokrates jest niezrównanym wprawdzie rozprawiaczem, którego zbić trudno, ale w rzeczywistości ma się wszystko przeciwnie. Filozofowie, których tak wychwala, są to po większej części straszne dziwaki lub nawet ludzie przewrotni, a mała liczba istotnie dobrych jest stracona dla społeczności, bo nie znają się na interesach. 57) Sokrates przyznaje to wszystko, ale składa winę na społeczeństwo, nie na filozofię. Maluje w żywych kolorach położenie statku, na którym każdy z majtków chce być sternikiem, choćnie zna się na tej sztuce. 58) Podobnież w społeczeństwie każdy pragnie dorwać się władzy, posługując się środkami lichemi. Filozof jeden, znający się na trudnem władzy zadaniu, trzyma się na uboczu, bo nie umie podchlebiać a wie, że prawda nie przekona tłumu. Wina zatem społeczeństwa, że nie ofiaruje władzy ludziom mądrym, znającym się na istocie wszech rzeczy. A jeszcze większa wina społeczeństwa, że filozofowie często się psują, nawet wychodzą na ludzi złych i przewrotnych. Zwykle w młodości filozof posiada wszystkie owe przymioty, potrzebne do badania prawdy i kochania sprawiedliwości, ale pragnąc podobać się społeczeństwu upadłemu, przejmuje się jego błędami. Traci niezmiernie swoje powołanie filozoficzne a zamienia się w sofistę, który dla zarobku lub dla ambicji wyzyskuje namiętności ludowe. Lud bowiem nie jest filozofem i nienawidzi prawdziwych filozofów; przepada zaś za tymi, którzy dogadzają jego zachciankom i przymilają się jego pojęciom. Ta obrona zbyt przeciągła, 59) właściwie kręci się w kółku, jak i poprzednia.

Jest bardzo naturalnem, że filozof stoi na uboczu, bo go nie zapraszają do objęcia władzy, ale jest również zrozumiałem, że go nie zapraszają, bo stroniąc od spraw publicznych, nie dał się poznać, nie budzi żadnego zaufania. Zresztą władzę bierze się, a nie czeka, aż ją przyniosą w koszyczku. A narzekanie, że lud psuje filozofów i w sofistów zamienia, jest tyle warte, co drugie, że sofiści lud psują. Obracamy się w kółko, bo raz lud występuje jako potężna osobistość, która wszystko przerabia, drugi raz, jako młodzieniaszek, który wciąga w siebie nauki sofistów i do nich się stosuje. Czując doskonale tę sprzeczność, Sokrates apeluje do władzy. Ponieważ pod dzisiejszemi rządami nie mają filozofowie możności rozwijania się i działania, przeciwnie, marnują się, jak ziarno w glebie nieurodzajnej rzucone, trzeba obmyśleć nową formę rzeczypospolitej, w której mogliby prosperować. Taka forma już gotowa w idealnej organizacji poprzednio wyłożonej, ale brak w niej szczegółowego planu, według którego mają się wychowywać filozofowie. 60)

Obecne uczenie się filozofii wydaje się Sokratesowi zupełnie niewłaściwem, bo zbyt rychło, prawie w wieku dziecięcem, bywa rozpoczynane, razem z naukami ekonomicznemi i kupieckiemi. Dlatego opuszczoną bywa najtrudniejsza część, dialektyka, a później, tak zastąpiona, że dla zabawy, bierze się udział w rozmowach filozoficznych. W starości oczywiście wszystko od dawna pozapominano. Według nowego systemu, będzie młodzież oddawała się najprzód ćwiczeniom więcej odpowiednim, a dopiero wzmocniwszy ducha i ciało przez muzykę i gimnastykę, będzie powoli zapoznawała się z filozofią, aby w starości, wolna od obowiązków,

i

~ :643/644:

644

mogła ją ~~oddawać się~~ uprawiać wyłącznie. Tak wychowany człowiek będzie z całym zapałem szukał prawdy, a nie dbając o próżne krasomówstwa ozdoby ani o błędne subtelności, pogodzi wszystkich na nowo z filozofią. Jeden taki wystarczy, aby przeprowadzić reformę. Niech naczelnik państwa przejmie się prawdziwą miłością wiedzy i wyda stosowne prawa, a wszyscy ~~im~~ się poddadzą.[61)]

Czego ma się kiedy uczyć filozof? jaki będzie przedmiot jego wiedzy? Pytanie kolosalne, na które słyszymy nie mniej zadziwiającą odpowiedź: „Największą wiedzą jest idea dobrego". 62) Ona najważniejsza, bo dopiero przez nią sprawiedliwość i reszta rzeczy stają się pożytecznemi. Wprawdzie ją znamy niedokładnie, ale i to pewne, że bez niej wszelka inna wiedza na nic by się nie zdała, jak posiadanie czegokolwiek nie ma wartości, jeśli się nie posiada tego, co jest dobrem. Jedni pokładają dobro w rozkoszy (ἡδονή), inni delikatniejsi we wiedzy (φρόνησις); ale ci ostatni, zapytani o przedmiot tej wiedzy, nie umieją nic innego odpowiedzieć, jak „wiedza dobrego". To nie bardzo jasne. A zamiast, dla których dobro jest rozkoszą, odróżniają przecież dobre i złe rozkosze. Zatem znowu nic jasnego o istocie dobrego nie słyszymy. A jednak dla tego, który rządzi państwem, nie tylko potrzebna znajomość tego, co piękne i sprawiedliwe, lecz i dobrego. 63) Wtedy Adeimant pyta, co właściwie Sokrates przez dobro rozumie. Ale ten stanowczo wzbrania się dać jakąkolwiek definicyę; co najwięcej, gdy mógłby wyjaśnić tę ideę najwyższą przez skutki, które z niej towarzyszą. Nie będzie zatem mówił o idei, jaką jest w sobie, bo to zawiodłoby go za daleko, lecz o tem, co z dobrego się rodzi i do niego jest najpodobniejsze. 64) Młodzież się zgadza w nadziei, że kiedyś będzie mówił o „rodzicu" t. j. o dobrem w sobie.

/645

Następuje teraz wykład wspaniały, którego główne myśli poznaliśmy w rozdziale o dialektyce. Wiele jest rzeczy pięknych i dobrych

ale jedna piękność w sobie i jedna dobroć, do których je odnosimy. Owe liczne rzeczy piękne i dobre spostrzegamy wzrokiem, idee piękności i dobroci pojmujemy myślą, ale ich nie widzimy. Sprawcą widzenia zmysłowego jest słońce, bo daje rzeczom przez światło możność ukazywania się naszym oczom, a wlewa w oko ludzkie możność widzenia. Ale słońce prócz tego dla wszystkich stworzeń bywa źródłem powstania, wzrostu i pokarmu, bo ono jest synem i wyobrazicielem idei dobrego. Czem zaś słońce jest w świecie widzialnym i zmysłowym, tem idea dobrego w świecie duchowym i myśli; ona także powołuje do bytu twory, ale umysłowe, i daje im niezrównaną właściwość, że stają się przedmiotami dla ludzkiego umysłu, temu zaś daje ona władzę poznawania. Tak idea dobrego rodzi wszelką wiedzę i prawdę, ale ostrzega Sokrates, że jest od nich różną i nieskończenie wyższą. Tak światło fizyczne nie jest słońcem, lecz tylko pewnem jego upodobnieniem, tak wiedza i prawda są tylko obrazami dobrego. Ono samo ma wartość nieskończenie wyższą. 65)

Dwa te światy, zmysłowy, który odbiera światło od słońca, a umysłowy, który jest oświecany przez ideę dobroci, rozpadają się każdy na dwa działy. Świat zmysłowy obejmuje już to przedmioty dotykalne, już to ich obrazy, odbicia albo cienie. Mają się te dwa działy do siebie, jak prawda do nieprawdy. 66) Podobnie świat umysłowy mieści w sobie albo idee czyste albo pojęcia matematyczne, które potrzebują zawsze jakiejś rzeczy czyli znaków zmysłowych. Stosunek wzajemny tych dwóch działów ten sam, co poprzedni. W świecie zmysłowym przedmioty dotykalne,

istniejące w przestrzeni, wyrażają więcej prawdy i rzeczywistości, niż obrazy ich, odbijające się n.p. we wodzie. Tak samo w świecie umysłowym znaki matematyczne, podpadające pod zmysły, są jakoby cieniem rzuconym przez idee czyste, wolne od wszelkiej cielesności. Jakie stąd wypływają wnioski o wartości nauk matematycznych, wyłożyłem już przedtem ~~wyżej~~. 67) Ogólna zaś konkluzya tej metodologii, proponowanej przez Sokratesa, ~~jest~~ prowadzi do czworakości funkcyj [646] duchowych. Najwyższą jest wiedza intuicyjna (νοῦς lub νόησις), zajmująca się ideami; pod nią niższe miejsce zajmuje rozum dedukcyjny (διάνοια), głównie badaniom matematycznym oddany; rzeczy podpadające pod zmysły rodzą wiarę (πίστις), ich cienie i odbicia i obrazy są tylko przedmiotem domysłu lub przypuszczenia (εἰκασία) 68) Dla powodów praktycznych w dalszym ciągu Rzeczypospolitej cztery władze sprowadzają się do dwóch głównych, do wiedzy (νόησις) i do mniemania (δόξα); pierwsza obejmuje zarówno filozofię, jak matematykę, druga rzeczy doczesne i tychże odbicia. 69) Jest i to oczywistem, że przyszli filozofowie będą musieli uczyć się przedewszystkiem teoryi idei i prowadzącej do niej sztuki dialektycznej.

Księga siódma słynną jest ~~do~~ z allegoryi, wyobrażającej położenie ludzkości względem ~~wobec~~ prawdy i postępu. Nieśmiertelny obraz jaskini, w której siedzą jeńcy spętani, ~~przypatrujący się nikłym cieniom~~ i zdziwienie tych biednych ludzi, gdy czasem wydostawszy się na świat słoneczny, znajdują się wobec ~~samych się na tle oświeconej żywej ...~~ rzeczywistości, której nie domyślali się nawet, robi na czytelniku wrażenie przygnębiające. Podawszy

i

wierne, wedle możności streszczenie niezrównanej przypowieści, do niego odsyłam, radząc zawsze odczytać ją w oryginale, ile razy pragnie kto zgłębić zasadniczą różnicę między filozofami a wszystkimi innemi śmiertelnikami.[70]) Tutaj zajmuje nas przypowieść jako kanwa, na której Sokrates haftuje swój program wychowawczy, przeznaczony dla tych, którzy mają kiedyś zająć w państwie godność filozofów. Bo o tych jedynie teraz chodzi. Oni to przyszłej organizacji społecznej nadadzą ton i barwę.

Celem wychowania filozoficznego będzie wyprowadzenie ludzi z jaskini na światło dzienne. Dopóki siedzą w podziemiach, a taki jest smutny los naszego rodzaju, widzą tylko niewyraźne cienie przedmiotów, przesuwających się za ich plecami. Trzeba ich obrócić do otworu jaskini, gdzie pali się wielki ogień, potem wywieść na świat boży w pełne słońce. Gdy tam poznają każdą rzecz dokładnie, niech wracają do jaskini, aby oświecać mniej zdolnych towarzyszy, którzy tam pozostali. 71) Powrót ten nie będzie przyjemny, bo owy wybraniec, któremu danem było czas jakiś przebywać w pełnem świetle, musi nawyknąć do ciemności, a także do żartów uszczypliwych, nawet do prześladowań od strony tych, którzy nigdy nie wyszli z jaskini. Opisał to Platon po mistrzowsku w allegoryi. 72) A teraz na pytanie Glaukona, czy może nie będą czuli się nieszczęśliwymi i nie zechcą objąć rządów, oświadcza Sokrates, że prawodawca powinien dbać przedewszystkiem o dobro całego społeczeństwa a zwłaszcza poczucie obowiązku, jeśli zostali dobrze wychowani, ułatwi im sprawowanie rządów. Będą się w każdym razie lepiej znali na tej sztuce, niż ci, którzy nigdy nie opuścili jaskini. 73)

Ale według jakiej metody należy przeprowadzić dusze od zmroku do dnia pełnego, oświeconego nigdy nie zmieniającym się bytem? jak ich zawieść na owa drogę, która się zowie filozofią? Która to nauka pociągnie duszę od tego, co powstaje, do tego co jest? 74) Sokrates tłumaczy, że gimnastykę i muzykę, w których młodzi już wydoskonalili się nie odpowiadają

trudnemu zadaniu, lecz innej potrzeba nauki. Przechodzi zatem po kolei nauki ścisłe, jakie istniały za jego czasów i każe uczyć się arytmetyki, geometryi, stereometryi, astronomii... 75) ale z punktu widzenia filozoficznego, bynajmniej zaś empirycznym sposobem, jak wtedy w Atenach robiono ani dla czysto praktycznych względów. Jakie były jego poglądy na różne te nauki i w czem mylił się, pragnąc je zwrócić do zbyt oderwanej spekulacyi, poznaliśmy dawniej. 76) Gdy według tej metody, dbającej więcej o doskonalenie oka duchowego, niż cielesnego, 77) więcej o poznanie jedności i bytu, niż zmiennych zjawisk, 78) młody człowiek przyswoi sobie owe cztery nauki, do których chciałby Platon dodać jeszcze piątą harmonikę, z gruntu zreformowaną, 79) gdy pozna także wewnętrzny, wzajemny stosunek tych nauk i przyzwyczai się chwytać czysto myślne stosunki bez pomocy obrazów zmysłowych, wtedy dopiero, nie prędzej, będzie mógł zabrać się do najwyższej z nauk, do dialektyki. [648] Ona bez pomocy wrażeń zmysłowych, samym posługując się rozumem, wznosi się do istoty każdej rzeczy i nie prędzej ustaje, dopóki nie posiądzie tego, co jest samem dobrem w sobie. Wtedy znajduje się u końca wiedzy zupełnie jak ten, który wyszedłszy z owej jaskini, najpierw przyzwyczajał wzrok do oglądania zwierząt i roślin, potem gwiazd, nareszcie słońca. 80) Taka jest droga dialektyczna. ~~Glaukon pyta~~ Ale co to dialektyka? ile jej rodzajów? ile dróg do niej wiedzie? Na te pytania Glaukonowi odpowiada Sokrates, że całej prawdy powiedzieć nie może, bo musiałby dotknąć samej idei dobra, jaką jest ona w sobie. Jednakże wystarcza definicya, że tylko dia-

lektyka, z wykluczeniem wszystkich innych nauk, nawet matematycznych, pewnym sposobem dochodzi do prawdziwej istności wszech rzeczy. Ale wszystko to już znamy z obszernego rozdziału o dialektyce, gdzie także umieściłem kilka wyjątków z tekstu tej siódmej księgi.[31])

Ponieważ do dwudziestego roku życia młodzież to samo odbiera wychowanie, fizyczne i umysłowe, dopiero po tym czasie mogą najzdolniejsi zająć się dialektyką. Starannie z pośród Kolegów wybierani, przechodzą do osobnej klasy, rodzaju seminaryum filozoficznego, gdzie wykładają się wszystkie nauki według synoptycznych t. j. ogólnych poglądów. Nawykną tym sposobem wiele szczegółów podciągać pod jedno wspólne pojęcie, wzajemne stosunki nauk sprowadzać do jednego mianownika i badać naturę bytu: 82) Platon przywiązuje wielką wagę do zdolności poglądów synoptycznych. Synoptyk to dialektyk w jego rozumieniu. Ćwiczenia te seminaryjne trwają dziesięć lat. Potem nowa selekcya. Najzdolniejsi synoptycy bawią jeszcze pięć lat w osobnym zakładzie, oddani ćwiczeniom dialektycznym, aby potem z dojrzałym umysłem i wielkim zasobem wiedzy, powrócić do jaskini czyli do służby wojskowej i administracyjnej. Tam wśród prób niezliczonych, których i przedtem nie brakło, pełnią obowiązki bardzo ważne i trudne, jeszcze mozolą się lat piętnaście, aby nabyć wszechstronnego doświadczenia życia. 83) Mając zaś lat pięćdziesiąt, jeśli

649

ciągle okazywali miłość do prawdy i sprawiedliwości i życie swoje według tych zasad stale urządzali, zostają członkami najwyższej rady i czas swój dzielą między czynności rządowe a uprawę filozofii. Po śmierci państwo stawia im wspaniałe grobowce a nawet cześć religijną oddaje, jeśli na to zezwoli Apollo delficki. Oni sami, syci sławy a zapewne i pracy, odchodzą na tamten świat do siedzib bogosławionych. 84) Nie zapomniano o kobietach. Z nich

Także najzdolniejsze przebędą seminaryum filozoficzne a spełniwszy te same, co męska połowa, dialektyków obowiązki administracyjne, mogą w pięćdziesiątym roku życia zostać archontkami – i czas cały wolny poświęcać budowaniu systemów. Nareszcie, po śmierci przysługuje im prawo do tych samych zaszczytów i tego samego pobytu szczęśliwego na wyspach Błogosławionych. 83)

Sokrates nie wątpi, że państwo według jego programu urządzone, będzie najszczęśliwszem ze wszystkich a wierzy nawet, że to możebne. Potrzeba tylko, aby jeden lub kilku tęgich ludzi, oddanych zupełnie sprawie filozofii, objęło władzę. Wtedy przesiedlą mieszkańców do przyległych wiosek a zatrzymawszy w mieście dzieci poniżej lat dziesięciu, wychowają to młode pokolenie według zasad mądrych i sprawiedliwych. Bez wielkiego trudu powstanie społeczeństwo doborowe, cnotliwe i zadowolnione. Ponieważ słuchacze Sokratesa i uczestnicy tej jedynej w swoim rodzaju dyskusyi nie podnoszą więcej żadnych już zarzutów a znajdują, że kwestya sprawiedliwości, tak w państwie jak w jednostkach, została należycie wyczerpaną, 86/ możemy razem z nimi pozwolić sobie krótkie wytchnienie i zanim pójdziemy dalej, objąć jednem spojrzeniem wstecz ten bogaty plan reform socyalnych, który od czasów Arystotelesa aż po dni nasze miał tylu zawsze i stanowczych adwersarzy i szczerych wielbicieli.

Krytyka organizacyi politycznej może już na tem miejscu być dokonaną, bo trzy ostatnie księgi nie dodają żadnych nowych szczegółów. A nawet powinna być teraz zrobioną, żeby nam później nie przeszkadzała przy ocenianiu całego utworu. Może bowiem wartość utworu okazać się bardzo wielką, pomimo chybionej organizacyi społecznej. Tę niewątpliwie każdy za utopię [illegible] i do szczętu nielogiczną. Przedewszystkiem trzeba dla niej obmyśleć nazwę. Czy to będzie socyalizm? Tak często mówią 87/ a wspólność majątku i żon, zwykle Platonowi przypisywana, zdaje się potwierdzić tę nazwę. Niestety jest ona tak nieokreśloną, że nic nie wyjaśnia. Jeżeli bowiem socyalizm

nazwiemy* Każdą pracę, podejmowaną dla polepszenia bytu społecznego czy pewnych klas upośledzonych czy całego państwa, to każdy szlachetny człowiek, przykładający rękę do takiego dzieła, będzie socyalistą. A jeżeli państwo przeprowadza ważne reformy społeczne, jak emancypacyę chłopów lub niewolników albo ubezpieczenie robotników na starość oraz dozór ochronny nad warunkami ich pracy, państwu takiemu gotowi przypisać tendencye socyalistyczne. Ukuto nawet wyraz „socyalizm państwowy", który jednak z pojęciem socyalizmu nie ma nic wspólnego.[88]) Od socyalizmu zaś państwowego do definicyi, że socyalizm jest „doktryną maxymalnej władzy państwa", był tylko krok jeden. Na podstawie tej zupełnie błędnej definicyi zrobiono Platona twórcą socyalizmu.[89]) Naukowe jednak znaczenie socyalizmu jest zupełnie inne i wyraża zmianę porządku własności przez uspołecznienie środków produkcyjnych.[90]) Na takie określenie swojej teoryi przystaną niewątpliwie wszyscy powołani przedstawiciele socyalizmu, bo nawet gdy się różnią (w szczegółach, zgadzają się w tem, że środki i materyały, potrzebne do pracy wytwórczej, będące dziś po większej części własnością ludzi prywatnych, mają przejść na własność zbiorową całego społeczeństwa.[91]) Dalszem zaś następstwem tej przez wszystkich socyalistów upragnionej i za konieczną podawanej ewolucyi, jest zastąpienie państwa wolnemi, autonomicznemi korporacyami wytwórczemi. Socyalizm, wierny swemu założeniu, musi niszczyć państwo, utrzymujące źródło walki klasowej, jak mówią.

W świetle tej jasnej definicyi platońskiej (organizacyi politycznej), nie ukazuje żadnych istotnych znamion socyalizmu. Zapewne jest w niej równouprawnienie kobiet, wypisane na chorągwi każdej sekty socyalistycznej, jest brak zupełny majątku prywatnego, jest najzupełniejsze, jak w klasztorze, komunistyczne współżycie. Ale brak głównej rzeczy, produkcyi, bez której nie ma socyalizmu, i to produkcyi, dokonywanej za pomocą wspólnej pracy i wspólnych zasobów, należących do całej społeczności.

Problemem gospodarstwa społecznego, przez każdy socyalizm chętnie i (z obowiązku rozstrzyganym) Platon wcale się nie interesuje. Dwa wyższe stany nic nie posiadają ani nic nie produkują, bo tak doktryna platońska podziału pracy. Filozofowie powinni (rządzić lub badać prawdę, żołnierze bronić porządku a w chwilach wolnych ćwiczyć się w sztuce wojennej, ale jedni i drudzy, zamiast z pracy rąk swoich, żyją z produktów, dostarczanych przez stan trzeci, zarobkujący. Tym jednak stanem ex professo Platon nie zajmuje się, choć najliczniejszy i najpotrzebniejszy. Wszak bez niego owi filozofowie ciężko uczeni, owi żołnierze bitni i butne owe amazonki pomarliby z głodu. Mimo to nie słyszymy nic zgoła o prawach, wedle których stan trzeci produkuje i wyższe stany obdziela swemi produktami. Wolno się tylko domyślać z krótkich uwag, tu i owdzie rzuconych, że rolnicy, kupcy, przemysłowcy, rzemieślnicy żyją w zwykłych małżeństwach, jak wszyscy normalni ludzie (za czasów Platona), że posiadają majątki i prze-

kazują je dzieciom, że chowają swoich chłopców i swoje córki, jak im się podoba,[93] że mogą używać darów bożych swobodnie, byleby przestrzegali pewnej wstrzemięźliwości, że nie potrzebują być ~~bardzo~~ mądrymi ani odważnymi, gdyż ~~bo~~ to jest przywilej ~~[illegible]~~ filozofów i żołnierzy. Rząd zaś czuwa jedynie nad tem, żeby różnice majątkowe wśród nich nie były zbyt wielkie, żeby nie kłócili się między sobą a każdy pilnował swego zajęcia.[94] Praw politycznych nie mają żadnych ani też obowiązku bronienia ojczyzny, która jest dla nich pustym dźwiękiem, bo składają się po części z niewolników, wyzwoleńców i obcych przybyszy. Byleby dostarczali wszystkim stanom, czego im potrzeba, a wystrzegali się zbytniej chciwości w zarobkowaniu, zbytniej rozwiozłości w używaniu dóbr doczesnych, mają egzystencyę wcale znośną i bezpieczną.[95] Oczywiście wolno przewidzieć, ale Platon o to się nie troszczy, że wrodzone każdej produkcyi gospodarczej prawa ekonomiczne zmuszą ich kiedyś do odegrania roli politycznej, a wtedy albo opanują władzę i zamienią żołnierzy i filozofów w swoich jurgieltników, albo też zwyciężeni, zostaną obróceni w helotów.[96] W obu razach idealna rzeczpospolita przepada na korzyść organizacyi kapitalistycznej, tylko, że w pierwszym razie miałaby charakter kupiecko-bankierski, w drugim feudalno-rolniczy. Socyalizmu trudno się w niej ~~tam~~ dopatrzeć.[97]

653

Jest także przeznaczenie tej rzeczypospolitej wręcz przeciwne

ideałom socyalistycznym. Nie ma ona być assocyacyą produkują-
cych, zabezpieczającą każdemu używanie produktów swojej pracy,
lecz instytucyą, wcielającą w siebie wszystkie cnoty. Państwo pla-
tońskie jest przedewszystkiem zjednoczeniem rządzących i rządzo-
nych. Chociaż pierwsi dobierani są zpośród drugich, panuje między nimi
przedział zupełny a sam sposób kooptacyi wyklucza wszelkie pojęcie
demokratycznego lub socyalistycznego samorządu. Niższe warstwy nie mają
żadnej nadziei dostania się do rządu, chyba, że im urodzi się przy-
padkiem „złote" dziecko, zabierane do kasty żołnierskiej. Ale nawet
żołnierze rzadko tylko przechodzą do najwyższej rady filozoficznej.
Nad wszystkimi ich rasy czuwa surowa, drobiazgowa selekcya; w
dzieciństwie i młodości wystawieni są na srogie próby i nieliczone
egzaminy, a gdy nareszcie mała ich liczba została dopuszczoną do
filozofii, tyle jeszcze czeka na nich trudów, tyle zaparcia
i bohaterstwa, że tylko rzadki który, po znojach ciągłych a mękach bez liczby,
zasiądzie w sławnym owym areopagu, który samowolnie i bez kon-
troli rozporządza życiem cielesnem i duchowem podwładnych.
Nad sobą filozofowie nie mają nikogo, bo doszli do pełnej prawdy,
a kto prawdę posiadł, ma prawo rządzić tymi, którzy jej nie znają
lub znają niedokładnie a że wiedza najpełniejsza schodzi się u
Platona z najdoskonalszą cnotą, będzie ta wiedza rękojmią dob-
rych i cnotliwych rządów.98/ Rządzą wówczas najlepsi. Jeżeli tedy

przez demokracyę rozumiemy rządy wszystkich, przez arystokracyę rządy najlepszych, jest oczywistem, że platońska rzeczpospolita nie ma nic wspólnego z demokracyą, tak jak nie ma nic wspólnego z nowożytnym socyalizmem, lecz jest arystokratycznie urządzonem państwem. Sam twórca tak ją nazywa.[99])

654 Czy takie państwo jest możebne? Nachwilę odrzućmy mrzonki feministyczne i komunistyczne, które zresztą należy pobłażliwie, jak na owe czasy, sądzić,[100]) tem pobłażliwiej, że komunizm klasy panującej nawet urzeczywistniony został w chrześciaństwie i przez wiele wieków zachował się w państwach zakonnych, choć ani krzyżacy ani maltańczycy nie mieli pretensyi być wielkimi filozofami. Wtedy istota rządów platońskich sprowadza się do despotyzmu oświeconego, który od czasów Odrodzenia aż do rewolucyi francuskiej uchodził za najdoskonalszą formę rządu a dzisiaj zastąpiony został wszechwładzą państwa nowożytnego. Ma ono tyle rysów, podobnych do platońskiej rzeczypospolitej, że Pöhlmann nie waha się w tej odnaleść wzór i zapowiedź dzisiejszych Niemiec, zjednoczonych pod hegemonią Prus.[*1]) A choć nie każdy cieszyć się może z tego porównania, bo Platon w całości prawie robi wrażenie mało sympatyczne, nie ulega jednak wątpliwości, że państwa dzisiejsze, opierając się na potężnej armii i nie mniej wyćwiczonej biurokracyi, mogą, byleby znalazły zawsze potrzebną większość parlamentarną, do wszystkich tajników życia

domowego i religijnego rości sobie prawo swawolnej kontroli i decydować, jak to dzieje się w Prusach, w którym języku poddany ma modlić się i spowiadać, lub z której narodowości wybierać sobie towarzyszkę życia. A gdy dodamy, że państwo równocześnie zagarnia całe wychowanie, wielką część produkcyi, wszystkie środki komunikacyjne i dozór bezwzględny nad każdem stowarzyszeniem, nawet duchownem, można bez przesady twierdzić, że większa część programu platońskiego albo już została przeprowadzona albo zostanie w bliskiej przyszłości. Ale pominając teraz o niebezpieczeństwach tego programu, zagrażających czy to obywatelskiej inicyatywie czy wolności sumienia i pełnej nadziei w cnocie i świadomości chrześcijańskiej, że obmyślą skuteczną obronę, wypada też wyżej uznać i podnieść wszystko, co w tym programie jest dobrem i na uznanie zasługuje.

Platon pisał w czasach wielkiego upadku ojczyzny. Ażeby ją dźwignąć, ułożył szeroki plan reform, najradykalniejszych, jakie filozof wymyślił. Wprawdzie dalej jeszcze poszedł August Comte w swojej „Polityce pozytywnej”, ale kosztem zdrowego rozsądku, bez którego nie ma filozofii. A nawet Platon czasem prawie dochodzi do granicy ostatecznej i pomimo wrodzonej mu harmonii ducha nie zdołał się powstrzymać od mnóstwa zboczeń etycznych i logicznych; owe to przyćmiły jego myśl przewodnią i nadały jej w oczach ludzi współczesnych i późniejszych barwę niezdrowej utopii. Jednakże myśl główna jest bardzo patryotyczna i na wskroś genialna. Wszak chciał swoje politycznie podupadłe a moralnie nadgniłe społeczeństwo uczynić cnotliwem i obowiązkowem. Pragnął tego. Miał do tego prawo, jak każdy obywatel

ateński a miał nawet obowiązek, bo był mędrszym od innych. Zażądał więc tego, co było zawsze uważane za dźwignię i puklerz narodowości a bez czego żadne społeczeństwo nie ma racyi bytu. Zażądał porządnego państwa czy miasta, jak podówczas mówiono. Ateny były państwem najgorzej rządzonem, bo każdy obywatel mógł zostać zarówno rajcą miejskim, jak i sędzią i wodzem, i administratorem prowincyi lub urzędnikiem skarbowym i nic wiedzieć o tem jeszcze. Gdy taki kandydat do wszystkich godności szczęśliwym trafem posiadał jakiś majątek, można było dochodzić na nim strat poniesionych, ale gdy nic nie miał a wyciągnął na losy jaki urząd, bo taki był zwyczaj [illegible], mógł bez obawy marnotrawić grosz publiczny lub sprzedawać usługi swoje za hojne kubanków. Wobec tego i zgnilizny powszechnej widział Platon jedyny ratunek w państwie porządnem, administrowanem przez urzędników fachowych, uczonych, nie zajętych niczem innem, tylko dobrem publicznem. Myśl, na owe czasy genialne, ale widocznie niezrozumiana, lub odepchnięta, dopiero w rzymskiem imperyum doczekała się jakiejś połowicznej realizacyi, potem znowu zaniedbana w średnich wiekach, dopiero w czasach odrodzenia na nowo podjęta, powoli stworzyła nowożytną organizacyę państwa, które funkcye swoje powierza ludziom fachowym a w zamian uwalnia ich od kłopotów zarobkowania, płacąc im wedle możności mniej lub więcej odpowiednie wynagrodzenie.

Zastanawiając się Schmoller nad warunkami zdrowia i pomyślności nowożytnych państw i społeczeństw, słusznie znajduje główną ich rękojmię w powstaniu nowej klasy [illegible]. Albowiem przemysłowcy, bogacze i właściciele ziemscy cieszący się majątkiem swoim w nieograniczonej niezależności od władzy państwowej, ale często podlegają niestety wpływom egoistycznym i kastowym. Owszem nowa, szeroka i znacząca warstwa społeczna, która obok nich wytworzyła się, wprawdzie nie jest materyalnie, jak oni, niezależną, ale mimo to powołaniem ożywiona idealniejszem i mniej interesowanem. Złożona z duchownych, profesorów, urzędników państwowych czy gminnych, z oficerów, lekarzy, adwokatów, literatów i artystów, nabyła ona znakomite wykształcenie, a chociaż nieraz żyje bez majątku, ze skromnej, wystarczającej jednak pensyi, pełni ona swoje obowiązki społeczne z pobudek zwykle wyższych niż [illegible] zaś chęć zysku. 2) Przyznając, że wolno powątpiewać, czy wszyscy przedstawiciele tej klasy zawsze odpowiadają wymaganiom filozofii platońskiej, ale do prawdy to zbyteczne, bo wystarczy, że większość umiejętnie i z prawdziwem oddaniem się służy sprawie publicznej. Można bez przesady twierdzić, że dopóki stan urzędniczy jest sumienny, wykształcony i patryotyczny, państwo posiada w nim, obok wojska, najsilniejszą podporę, a zarazem rękojmię powodzenia, bo urzędnicy i wojsko dają mu jedność i bezpieczeństwo na wewnątrz, a niezależność od zawistnych sąsiadów. W tem znaczeniu można powiedzieć, że główna myśl Platona, widzącego w państwie etyczną społeczność i według etycznych celów dla [illegible] administrowaną, przez urzędników, specyalnie i wyłącznie dla trudnej tej funkcyi przygotowanych, myśl ta okazała się żywotną i stanowić będzie treść i zadanie każdego państwa nowoczesnego. Funkcye jego będą niewątpliwie więcej skomplikowane od platońskiego, zadania jego z jednej strony szersze, z drugiej węższe, ale w gruncie podejmuje państwo nowożytne i

656/657

zupełnie to samo zadanie, ono także pracuje nad ziszczeniem idei sprawiedliwości. Jednostka, żyjąca w państwie, ma być sprawiedliwą dla siebie i dla innych a doznawać sprawiedliwości od wszystkich. Ku temu zmierzają wychowanie publiczne, administracya, trybunały. Nawet Anglicy, pomimo Spencera, oswajają się z myślą, że „celem państwa nie jest tylko bezpieczeństwo materyalne, lecz doskonałość życia ludzkiego i społecznego." 3) Tę myśl pierwszy Platon jasno wypowiedział i zrobił tematem swojej Rzeczypospolitej. Zapewne i przed nim żądano, aby jednostki były sprawiedliwe a rządy czuwały nad wymia- [657] rem sprawiedliwości, bo to było pożyteczne, nawet niezbędne, ale nie rozumiano, żeby zadaniem państwa było, doskonalić poddanych w cnocie i czuwać nad ich rozwojem duchowym. Dopiero Platon wytknął społeczności ludzkiej taki cel szczytny a jeżeli środki przez niego wskazane ~~ani~~ za jego czasów nie były bardzo praktyczne ani dzisiaj nie dadzą się wszystkie zastosować, nie zmniejsza to w niczem wielkości pomysłu. Powinien człowiek ~~powinien~~ ~~ma~~ być sprawiedliwym a społeczność ~~ma~~ ~~powinna~~ ~~mu~~ dopomódz ~~mu~~ do tego stanu ~~pomódz~~.

Ale Platon żyje w czasach przedchrześcijańskich. Muszą więc być znaczne różnice między jego ideałem państwowym a naszym. Najprzód ta główna, że dla sumienia poddanych decyzye rządu są najwyższą instancyą. Filozofowie rozstrzygają, co jest sprawiedliwe a niesprawiedliwe, co jest dobre a złe. Wyroki ich są nieomylne, apelować od nich nie można, a gdy nawet w pewnych zawiłych kwestyach liturgicznych rząd odwołuje się do wyroczni delfickiej, to nawet w takich wypadkach jego postanowienia są dla poddanych jedyną normą obowiązującą. Co *Hobbes* powiedział o swojem państwie, także na platońskiem się sprawdza: *non est super terram potestas, quae comparetur ei*. Sumienie jednostki jest najzupełniej od władzy zawisłem. Ona może każdej chwili nową uchwalić wiarę religijną, nowe zaprowadzić ofiary i modlitwy a dawne skazać na milczenie. Jedna i ta sama władza załatwia wszystkie sprawy świeckie i duchowne; ona ma prawo do bezwzględnego posłuszeństwa. Wobec niej znane słowa: *obedire oportet Deo magis, quam hominibus*,[4] przystały symbol wolności sumienia, przebrzmiałyby niezrozumiale i bezskutecznie, bo nie ma żadnej instytucyi, któraby poza państwem i niezależnie od niego broniła interesów duchowych. Zasadnicza myśl chrześcijaństwa, że społeczeństwo wiernych, bez względu na granice państwowe i różnice narodowościowe, stanowi całość nierozłączną, którą rządzi samodzielnie *in spiritualibus* namiestnik Chrystusowy, myśl

ta ani z państwem platońskiem nie daje się pogodzić ani z żadnem nowożytnem, któreby chciało proklamować zasadę: cujus regio, ejus religio. Platon ją wyznawał a nowożytne państwa nieraz wracały do niej z wielką szkodą swoją, ale dzisiaj świadomość ludów, zwłaszcza rasy anglosaksońskiej, coraz usilniej domaga się przeprowadzenia

słów Zbawiciela: „oddajcież tedy, co jest cesarskiego, cesarzowi, a co jest bożego, Bogu“ 5)

Jest i druga różnica głęboka. Platon uwzględnia jedne stany ze szkodą drugich. Najniższą a najliczniejszą sobie pozostawiono; żołnierze zaś i filozofowie, wyłącznie korzystają z dobrodziejstw starannej edukacyi, aby mogli posiąść cnotę w pełnem, ogólnoludzkiem znaczeniu. Cała maszyna rządowa na to wymyślona i na to pracuje, aby warstwa uprzywilejowana miała czas i spokój potrzebny do oddawania się zajęciom szlachetniejszym, nabywając przez to cnoty odpowiednie. Platon, jak wszyscy prawie wykształceni Helleńczycy, jest przekonany, że gruba praca w warsztacie, na okręcie lub koło roli stanowi przeszkodę nieprzezwyciężoną w zdobywaniu owej ogłady duchowej, bez której nie ma dyskusyi naukowej ani szukania prawdy, zatem ani cnoty, bo ta jest wprowadzeniem w czyn ujrzanej prawdy. Ponieważ mało ludzi jest uzdolnionych do tak trudnego, rzeczywiście od zmysłowych popędów oderwanego życia, wyznacza Platon tym wybranym najwyższą nagrodę „panowanie“. Dla warstw produkujących, za wykluczenie od rządów i co boleśniejsza, od pełnej cnoty, obmyślił materyalne używanie. Taki podział społeczny

gdy z nim łączy się dbanie o czystość rasy poszczególnych stanów, nazywamy kastowością. Przeświadczony jest Platon, że zdolności rozumu i serca są przymiotem wrodzonym rasy i czuwa troskliwie nad czystością krwi klas panujących. Ten pogląd zupełnie antychrześcijański, nie ustał z przyjęciem religii chrystusowej przez ludy Europy. A nawet dziś działa on w niezmniejszonej sile, choć pod odmienną nazwą i formą. Szczęściem jednak Państwo nowożytne nie podziela tego przesądu. Ono przeciwnie zdąża do tego, aby przez zdemokratyzowanie wszystkich instytucyj i zniesienie przywilejów kastowych, mniejsza o to, czy zawsze skutki odpowiadają intencyom, były każda oświata, każdy urząd, każda cnota przystępne wszystkim. Państwo nowożytne, ze swojem hasłem idealnem: „wszystko przez wszystkich i dla wszystkich", gdy będzie kiedyś tem, czem być powinno, okaże się, mimo licznych rysów podobnych, kompletną antytezą platońskiej arystokratyczno-kastowej organizacyi. Ale przy „Prawach" raz jeszcze powrócimy do niej, teraz idźmy dalej w przerwanej analizie Rzeczypospolitej. –

Czwarta część Rzeczypospolitej (Ks. VIII. IX) wykłada zepsute formy rządu. Chciał niemi zająć się Sokrates zaraz po naszkicowaniu głównego zarysu swojej republiki,[6] ale domagano się wtedy tak natarczywie wyjaśnień uzupełniających co do sprawy kobiet i wychowania filozofów, zadawano tyle pytań drugorzędnych, że dopiero teraz, na początku księgi ósmej, wracać może do zamiaru, objawionego niegdyś przy końcu księgi czwartej. A zamiar ten wiąże się ściśle z głównym przedmiotem, bo jeśli okaże się, że w państwach zwichniętych nie można żyć sprawiedliwie, będzie to świetnem potwierdzeniem nauki Sokratesa, że tylko w jego rzeczypospolitej ~~która zawiera~~ można posiąść szczęście i wszelaką cnotę.

Znane formy rządów dzielą się na cztery a powstają przez większe lub mniejsze nadwerężenie typu idealnego, który jeden jest prawdziwy. Najmniej od niego oddalona dorycka tymokracya, panująca w Sparcie i na Krecie. Z tej znowu wytworzyła się gorsze oligarchia, która zwykle zamienia się w demokracyę. Ta nareszcie daje początek tyranii czyli samowładztwu jednego. Jeżeli do tych czterech form dodamy najlepszą, pierwotną, która albo jest arystokracyą albo królestwem, według tego, czy wielu czy jeden rządy sprawuje,[7] otrzymamy pięć gatunków państw, którym odpowiada pięć charakterów czy usposobień duszy w ~~ludziach~~ obywatelach. Każda bowiem

forma rządu świadczy o skłonnościach moralnych tych, którzy jej sobie nadali, a gdy raz przyjęła się, ona znowu w stałym kierunku rozwija poddanych sposób myślenia i działania. 8) Będzie tedy jedna forma rządu dobra a cztery ułomne, tem ułomniejsze, im więcej od niej zbaczają w swojej ewolucyi historycznej. Tak samo będzie jeden charakter dobry i sprawiedliwy a cztery niedobre i zwichnięte, które jednak wszystkie wywodziły się z dobrego, tak jak liche formy rządu wylęgły się z jednej pierwszej i doskonałej.—

Ale dla czego owa forma najlepsza, arystokratyczna w najpełniejszem znaczeniu, wszystkim zapewniająca i doskonałość najwyższą i sumę szczęścia największą, istnieć przestała? Dla czego nigdzie jej nie ma? Dla czego wszędzie miejsce jej zajęły podlejsze kreacye? Pytanie może najtrudniejsze, z którem kiedykolwiek spotkał się Sokrates, ale przed którem nie cofa się. Odpowiada nawet śmiało, choć w tonie przeważnie smutnym. Każde państwo psuje się przez winę tych, którzy dzierżą władzę. Nasze także, choć doskonałą ma konstytucyę, zepsuć się musi, bo wszystko, co powstało, kiedyś zginie. Stanie się to wedle Sokratesa w następujący sposób. 9) Wszystkie rośliny i zwierzęta przebywają pewne epoki większego lub mniejszego urodzaju, które w kole przeznaczeń regularnie wracają. Dla krótko żyjących gatunków owe epoki są krótsze, dla długo żyjących dłuższe. 10) Podobnież rodzaj ludzki, pod wpływem dokonywających się niebieskich obrotów, ma swoje okresy większej lub mniejszej płodności, tak co do duszy, jak i ciała. Będzie wtedy rzeczą tych, których tak starannie wychowaliśmy na rządców państwa, przy układaniu małżeństw obliczyć zawsze stosowną porę, aby dzieci tylko wtedy rodziły się, kiedy na to zezwalają konstellacye niebieskie. 11) Ale kierownicy państwa, choć bardzo uczeni, nie posługują się duchową czystą intuicyą, która wprost prawdę obejmuje, lecz będąc ludźmi pomagają sobie rozumowaniem, do którego wiele wchodzi organików zmysłowych. Stąd mylą się w dobieraniu małżeństw, a te nie potrafią wydać pożądanego potomstwa. Nie myliliby się

gdyby znali liczbę tajemniczą, wyrażającą dodatnie i ujemne wypadki w kole ludzkich narodzeń.

:660/661/662: 420 570

Niestety Sokrates często żartuje. Zamiast jasno wypowiedzieć liczbę drogocenną, zadaje słuchaczom niezrozumiałą zagadkę, która pod nazwą „liczby platońskiej" stała się również sławną, jak kwadratura koła, i według Gomperza[12]) wprawia ona w rozpacz każdego tłumacza. W rzeczywistości Schleiermacher tak był ubezwładniony tą zmorą, że przerwał na długo swój przekład.[13]) Prawda, że później kiedyś przełożył ten fatalny ustęp, ale z jakim mozołem i jak ciemno! To samo przytrafiło się różnym innym, którzy chcieli nadać słowom Platona formę nowożytną a zrozumiałą.[14]) Zawsze się spotykali z nie lada przeszkodą, prawie nie dającą się usunąć. Bo rzecz sama została umyślnie wyrażona ciemno, jak już dostrzegli starożytni.[15]) Nawet Proklos, choć korzystał z bogatej literatury, bo od śmierci Platona w szkole jego i po za szkołą pisano ciągle o słynnej liczbie,[16]) nie zdołał przedostać się do jądra rzeczy. A był przecież świetnym matematykiem i wtajemniczonym we wszystkie sekreta mistycyzmu. A także osobliwa terminologia matematyczna, której Platon używa, czasem różni się od późniejszej aleksandryjskiej a ta znowu od dzisiejszej.[17]) To też dosłowne tłumaczenie ustępu pozostaje dla czytelnika nowożytnego zupełnie ciemnem, choćby rozumiał każde słowo z osobna.

Trzeba jednak spróbować, za przykładem tylu innych, wyjaśnić przynajmniej zasadę i znaczenie głośnej „liczby platońskiej".

Ona polega przedewszystkiem na przeciwieństwie do liczby „doskonałej".
Doskonała zaś wyłącznie przysługuje boskim tworom. Ponieważ te trwa-
ją wiecznie, liczba wyrażająca ich istnienie dokładnie się nie da oznaczyć. Można tylko do
niej zbliżyć się nieskończenie przez ciągłe potęgowanie liczby dziesięć.[18] Inaczej ma
się sprawa z liczbą niedoskonałą, która właśnie zawiera w sobie se-
kret trwania ludzkich narodzeń. Ażeby ją odkryć, każe Sokrates
układać równanie arytmetyczne z czterech wyrazów a w trzech
odstępach po sobie następujących,[19] którego punktem wyjścia
ma być stosunek 4 : 3. Przez wynoszenie tych liczb już to do
drugiej już to trzeciej potęgi neoplatonicy, tłumacze, jak i wielu nowo-
żytnych, przyjęli proporcyę 27 : 36 = 36 : 48 = 48 : 64, jako najwięcej odpo-
wiadającą żądaniom Sokratesa. Ten jednak wpada w coraz więk-
szy zapał mistyczny i domaga się, aby 4 : 3 mnożono jeszcze
przez pięć, aby tak dojść do dwóch harmonii, czyli liczb
o stałych czynnikach, z których jedna prawdopodobnie wynosi
10.000 a druga 7500. Gdyby zaś czytelnik zapytał o znacze-
nie tej ostatniej sumy, można ją uważać za iloczyn z trzech czynników:
15 × 20 × 25, które mają się do siebie, jak 3 : 4 : 5, czyli jak
boki pitagorejskiego trójkąta. To tłumaczy bardzo wiele i Platon
swoją liczbę nazywa „geometryczną".

Po dalsze spekulacye nad tą niezgłębioną tajemnicą odsyłam
do wybornych komentarzy, odznaczających się niezrównaną cierpliwością.

a kolosalnem czytaniem piszących. Wolno jednak powątpiewać, czy natłok uczoności tym razem zostaje w odpowiednim stosunku do skąpych i mizernych owoców. Prawdopodobnie już uczniowie Platona nieraz stawiali sobie to pytanie. Usłyszawszy głęboko sformułowany problem, ciągli lata całe, z rosnącym zapałem lub rozpaczą, by w końcu rozsądniejsi dojść do przekonania, że pitagorejska symbolika, przeniesiona z geometryi do fizyologii, zamienia się w niedorzeczność. Ścisłych praw biologicznych nie potrafi ona odkryć, może chyba głowy przewrócić. Bo jest dowolnem owo przypuszczenie, że stosunek epitrytyczny (4:3) musi być konieczną podstawą tych spekulacyj, a gdyby nawet miał być, może doprowadzić do najdziwniejszych liczb, które wszystkie odpowiadają tym samym warunkom. A gdyby nawet liczba 7500 lat była jedyną możebną, wątpię, żeby na coś mogła zdać się przy układaniu małżeństw. Bo fantastyczne to obliczenie, jak słusznie podnosi Arystoteles, 20) dowodziłoby tylko, że każda rzecz doczesna się zmienia i że natura po upływie pewnej epoki wydaje ludzi przewrotnych, których żadne wychowanie nie potrafi umoralnić. Do tej trafnej uwagi można dodać i tę drugą, że żaden praktyczny mąż stanu nie będzie się rachował z tak odległą przyszłością, nawet gdyby wierzył w metempsychozę. 21)

Zaczyna tedy psuć się rzeczpospolita platońska. Z małżeństw źle dobranych rodzi się pokolenie, w którego duszach mało będzie złota a dużo kruszców nieszlachetnych. 22) Zapragnie przeto młodzież

bogactw i wygód a zacznie zwadę z tymi, którzy więcej mając odziedziczonego złota i dusze chcą bronić zechcą dawnych obyczajów i dawnego porządku. Nareszcie żołnierze przywłaszczą sobie wszystkie domy i grunta a całą warstwę zarobkujących ludzi, niegdyś swoich przyjaciół i karmicieli, zamienią w niewolników srodze uciskanych. Z początku jednak zachowają nie jedną z duchowego ustroju, odziedziczonego po przodkach. Będą skromnie używali zagrabionych majątków, będą uprawiali rycerskie cnoty a brzydzili się zajęciami, nie dającemi się pogodzić z życiem żołnierskiem i obywatelskiem. Ambicyę swoją zwrócą do spraw politycznych, do nabywania zdolności strategicznych i podstępów wojennych. Na dowódców i kierowników nie wybiorą sobie filozofów, lecz ludzi raczej prostych, popędliwych, więcej do bitwy stworzonych, niż do życia w pokoju. 23) W sekrecie będą pożądali bogactw i je w skrzyniach [illegible], ale publicznie będą skąpie szafowali groszem, byleby z obcej pochodził kieszeni. Potajemnie folgując złym namiętnościom, będą udawali na zewnątrz prawych i niezepsutych. Dobre szczegóły Sokrates pomija, ale to, co przytoczył, pokazuje jasno, że przy tej formie rządu przedewszystkiem myślał o Sparcie.

665

Łatwo także da się przewidzieć, jaki będzie charakter poddanych, żyjących w takiej z dobrych i złych przymiotów utkanej rzeczypospolitej. Wyrobi się tam obywatel, w ambicyi bardzo podobny do naszego Glaukona, 24) powiada Sokrates, ale w innych rzeczach znowu różniący się od niego, bo będzie bezwzględniejszy, mniej wykształcony w poezyi, choć mający w niej upodobanie, przytem chętnie przysłuchujący się, ale zgoła nie wymowny. Dla

Twardy dla sług i niewolników, łagodny i uprzejmy dla równych, bardzo uległy wobec przełożonych, będzie ubiegał się o zaszczyty i godności, nie zapomocą wymowy lub podobnych przymiotów, lecz przez czyny żołnierskie i znajomość spraw wojennych. To też lubi ćwiczenia gimnastyczne i polowanie. W młodości będzie gardził pieniędzmi, ale im więcej się zestarzeje, tem bardziej będzie je lubił, bo z natury swojej jest skłonny do chciwości, a cnota jego nie działa z czystych pobudek. Wszak ona pozbawiona dialektyki i muzyki, które same tylko zdołają cnotę zabezpieczyć w duszach. „Taki więc będzie młodzieniec tymokratyczny, odpowiadający temu miastu." 25)

Przejdźmy ~~Pomijam niektóre dodatkowe uwagi Sokratesa, 26 „Taby przejść"~~ do oligarchii. „Jest to forma rządu, tłumaczy Sokrates, która polega na oszacowaniu dochodów; w której zatem rządzą bogaci a ubogi nie ma udziału w rządach". 26) Powstaje zaś [666] ta forma z poprzedniej „w sposób zupełnie naturalny, bo tymokracja lub tymarchia (w znaczeniu platońskiem) zawiera w sobie dwa sprzeczne popędy, jeden szlachetny czyli ambicyę polityczną a drugi nieszlachetny, którym jest żądza bogacenia się. Z czasem ten drugi czynnik bierze górę nad pierwszym. Bogactwa pchają do wydatków zbytkowych a rugują cnotę. Dobry człowiek bywa coraz mniej poważanym od

bogatego. Pierwszemu dostaje się w udziale sama pogarda, drugiemu cały wpływ polityczny. Wybory do urzędów odbywają się według wysokości dochodów; kto nie ma pewnego majątku, nie może się ubiegać o dostojeństwa.[27] A z tego rodzą się nieznośne obyczaje i dezorganizacya służby publicznej. Ci sami obywatele, którzy na sterników dla swoich okrętów nie wybierają ludzi bogatych, lecz fachowo wykształconych, nie wahają się ludziom bogatym powierzać urzędów najważniejszych (jedynie dla tego, że bogaci).[28] Czyż można się dziwić, że miasto takie rozdziela się z czasem na dwa wrogie sobie stronnictwa, na bogatych i ubogich, którzy walczą ciągle między sobą, pozbawiając ojczyznę wszelkiego znaczenia na zewnątrz a jedności i siły wewnątrz.[29] Ekonomiczna zasada podziału pracy zupełnie zaniechana, bo ten sam obywatel może być i właścicielem ziemskim i żołnierzem i kupcem, a co najgorsze, gdy zmarnuje majątek, żadne prawo nie zabrania mu nadal pozostać w kraju.[30]

Sokrates upatruje w tem wielkie niebezpieczeństwo, bo człowiek bogaty, przyzwyczajony do zbytku, gdy popadnie w nędzę, zamienia się w trutnia i żyje kosztem drugich. A jest on niebezpieczniejszy od trutnia skrzydlatego, bo ten nie ma żądła, on zaś często ma bardzo bolesne. Wszak gdzie ubodzy, tam złoczyńcy wszelkiego rodzaju. Państwo może ich poskramiać przemocą, ale nie zmniejsza to jego winy, że przez grzeszną opieszałość pozwoliło im zagnieździć się w społeczeństwie. Dopóki istnieje zupełna swoboda dla jednych pozbywania się majątków, dla drugich nabywania go ponad wszelkie granice słuszności, wzrasta także nędza, a razem z nią chęć wynajdywania sobie, choćby przez zbrodnię, środków łatwej egzystencji.31) Tym sposobem wyrabia się osobny charakter, trawiony sprzecznościami, bo chęć bogacenia się każe człowiekowi oligarchicznemu być oszczędnym, przezornym, pracowitym a w stosunkach społecznych dbać o pozory słuszności i umiarkowania. Obawia się wszystkiego, coby mogło narazić go na straty. Ale nie będąc cnotliwym, będzie po kryjomu lub gdy bezkarnie to czynić potrafi, wydziedziczać innych z majątku. Chęć zysku zawsze zwycięstwo odnosi, po każdej walce wewnętrznej.32) Ona też sprowadza do upadku oligarchię, gdy lichwa szerzy coraz szersze pustoszenie, bankruci, nie widząc przed sobą innej drogi ratunku ani nie mogąc wyrzec się wszech zbytkownego życia, układają spisek, stają na czele zubożałych tłumów i po krwawym rokoszu wprowadzają demokratyczne równouprawnienie.33)

Nowy stan rzeczy, czy to dobrowolnie przyjęty czy też narzucony gwałtem, wytwarza nowych ludzi i obyczaj nowy. Wszyscy są wolni i równi, mogą więc robić, co im się podoba. Każdy obiera sobie zajęcie, najwięcej przypadające do smaku. To też zachwyca takie miasto bogactwem indywidualnych skłonności i robi wrażenie kobierca, utkanego z kwiatów prześlicznych. Właściwie jest to bazar (παντοπώλιον), gdzie wszystkie konstytucye wystawione na sprzedaż; każdy oświadcza się za tą według tej, która odpowiada jego skłonnościom.34) Z niezwykłą ironią a wielkim realizmem maluje Sokrates wygody i korzyści takiego życia. Nie chcesz piastować urzędu, nikt cię nie przymusza. Nie chcesz podczas wojny z innymi wyruszyć w pole, możesz pozostać w domu! Chcesz przeciwnie zacząć wojnę, gdy inni żyją w pokoju lub dostać jaki urząd, choć żaden nie wakuje, nic łatwiejszego! A jaka łaskawość, wyrozumiałość dla winowajców! Nie obawiaj się niczego. Nawet skazany na śmierć lub na wygnanie, możesz pozostać w mieście i przechadzać się z podniesioną głową. Będą udawali, że ciebie nie widzą!35) A jakie wspaniałomyślne ułatwianie karyery politycznej w porównaniu z trudnem wychowaniem naszej idealnej rzeczypospolitej. Nikt nie pyta ciebie o zasady, o fachowe wia-

ż

domowej, potrzebne do życia publicznego. Bądź tylko przyjacielem ludu, a każdy cześć ci odda. Takie i wiele innych pokrewnych przymiotów posiada demokracja. Jest to konstytucja przyjemna, bez rządu, wielobarwna, nadająca równość tak samo równym, jak nierównym". 36)

Wybornie opisany rozwój charakterów. Panicz o tradycyach oligarchicznych lubi, za przykładem ojca, odróżniać żądze expensowne od intratnych. Pierwsze uważa za niepotrzebne i zwalcza, drugim folguje. Ale dostawszy się między trutnie demokratyczne, zaczyna wieść życie marnotrawne, hulaszcze a powoli wtajemniczony we wszystkie sekreta zarozumiałości, anarchii, porubstwa i bezwstydu, nie opiera się dłużej żadnym pragnieniom, nie odróżnia żądz potrzebnych od niepotrzebnych, lecz wszystkim po kolei dogadza wedle kaprysu i popędu chwili. 37) Dzisiaj przy dźwięku fletów liczne wychyla ~~flety~~ czary, jutro wodę pije i pości, innego razu ćwiczenia odbywa gimnastyczne, czasem próżnuje i o nic nie dba, czasem niby to zajmuje się filozofią. Często polityk[u]je i zerwawszy się na chybił trafił mówi i działa. Niekiedy żołnierzom zazdrości i za nimi się udaje, niekiedy bankierom i ~~dziwi~~ się przyłącza. Tak ani porządek ani konieczność nie panują w jego życiu, lecz ma swój własny sposób postępowania ~~mając~~ za miły i ~~wolny~~ swobodny i szczęśliwy, a ciągle go używa. 38)

Ale demokracya długo potrwać nie może. Jak oligarchia przez zbytnią chęć zysku, tak ona ginie przez wolność pożądaną. Każdy ugania się za najwyższą swobodą, nikt nikogo nie słucha.

Ojcowie zaczynają traktować synów jako równych sobie a nawet obawiać się, synowie zaś nie poczuwają się wobec nich ani do szacunku ani do bojaźni, boby na tem ucierpiała wolność. Cudzoziemiec, osiadły w mieście, ma się za równego obywatelowi. Nauczyciele lękają się uczniów a ci drwią sobie z nich i z swoich |669| guwernerów. Wogóle młodzież pragnie zrównać się ze starszymi i mówić i robić to samo, co oni; starsi zaś do nich się zniżają i przyjmują ich zwyczaje, aby nie wydawali się zrzędami lub chciwymi władzy.[39] Nawet niewolnicy i niewolnice a to już ostatnia granica wolności, przestawają na równej stopie z tymi, którzy ich kupili. O równości społecznej kobiet i mężczyzn nawet nie ma co wspominać, tak to rzecz zwykła.[40] Żeby wszystko powiedzieć, co mam na języku, kończy Sokrates, to w takiem mieście nawet zwierzęta używają daleko większej swobody. Suczki żądają tych samych względów, które się należą ich paniom a konie i osły zupełnie wolno i poważnie przywykły chodzić po ulicach, wywracając każdego, który im nie usuwa się z drogi. Słowem obywatele nie dbają o żadne prawa pisane czy niepisane, byleby nad sobą nie mieli żadnego pana.[41]

Z wolności bez granic musi narodzić się niewola, z demokracyi chaotycznej wynurza się samowładztwo jednego. Po rozkosznej, nieskrępowanej swobodzie wschodzi despotyzm nieubłagany, bezwzględny. A sprawcami przewrotu są te same trutnie, które zgubiły oligarchię. Niestety prawodawcy demokratyczni nie obmyślili środków na ich wytępienie, a jak społeczność nieznacznie na trzy klasy rozchodzi się, na bogatych, ubogich i trutnie.[42] Bogaci, zazwyczaj konserwatywnie usposobieni, chodzą koło swoich spraw majątkowych i niechętnie zajmują się polityką, zwłaszcza, gdy jest kosztowną i awanturniczą; ubodzy, po większej części drobni rzemieślnicy lub robotnicy, nie mają czasu do uczęszczania na zgromadzenia publiczne. Za to tem gorliwiej polityką trutnie, bo znajdują w tem niewyczerpane źródło miodu. Obdzierają bogatych, aby dostarczać ubogim dyet i możności przebywania na zebraniu. Tam ciągle nowe proponują reformy a gdy bogaci, widząc w tem ruinę swoją, opierają się, denuncyują ich jako zdrajców, pragnących wywrócić konstytucyę. Z tego naprzód oburzenie, potem walki po mieście. Lud nareszcie za namową trutniów obiera sobie protektora, który bogatych lub wypędza lub okrutną zgładza śmiercią, a otoczywszy się silną strażą przyboczną rozpoczyna rządy samowolne.[43]

Z początku nie źle mu się wiedzie, bo umorzywszy wszystkie długi i rozdzieliwszy grunta, zabrane bogatym, między swoich zwolenników, używa wielkiej popularności. Ale

będzie ciągle prowadził wojny jakieś, choćby dla tego, żeby zaprzątać uwagę poddanych a siebie i zdolności swoje wojskowe okazać niezbędnie potrzebnemi. 44) Prócz tego wojna jest wybornym środkiem pozbywania się samodzielniejszych i zacniejszych przeciwników. Przerzedziwszy szeregi lepszego obywatelstwa, ściąga zewsząd ludzi bez czci i wiary, z których wybiera swoich powierników i przyjaciół. 45) „To są owi mędrcy, woła Sokrates z oburzeniem, z którymi obcując tyran wedle Eurypidesa sam mądrym się staje! Tak wygląda ów samowładzca równy bogom, jak tragicy go nazywają!" Ale poeci dramatyczni są przecież bardzo rozumni, ciągnie dalej Sokrates swą filipikę i zrozumiejąc, że do naszego państwa i do podobnie rządzonych nie wpuścimy takich przydkich chwalców samowładztwa. „Mogą sobie objeżdżać inne miasta i zaciągnąwszy do trup swoich aktorów o pięknych, silnych, porywających głosach propagować wobec tłumów tyranię lub demokrację, ze szkodą istniejącej konstytucji." Dostaną za to grubą zapłatę i honorowe oznaki, najprzód, jak to słuszna, od samowładzców, potem od demokratów. Ale gdzie zastaną konstytucję zdrową i doskonałą, tam sława ich zmaleje, bo jest zbyt dychawiczną, aby mogła wdrapać się na takie szczyty. 46)

Po tem zboczeniu, dla scenicznych poetów nie bardzo pochlebnem, pyta się Sokrates: z czego będzie żył tyran? Zrazu nie będzie nakładał wielkich podatków, bo obdziera świątynie. Ale gdy sekulary-

zacya dóbr Kościelnych wyczerpnie się, „będzie żył ~~kosztem~~ z ojcowskiej szczodroby, on, i biesiadnicy jego i towarzysze i towarzyszki." — „Rozumiem. To znaczy, że lud, który zrodził tyrana, będzie żywił jego i towarzyszy!" — „Tak koniecznie wypadnie." — „A gdy lud będzie się gniewał, i dowodził, że raczej syn powinien żywić ojca, gdy ten się zestarzeje, że wcale nie na to powierzono mu władzę, żeby go karmić, lecz żeby za jego pomocą uwolnić się od jarzma ludzi bogatych a uczciwych, tyran ~~ten~~ użyje przemocy a rozbroiwszy swego ojca, t. j. lud, będzie go okładał chłostą. Tak okaże się tyran synem wyrodnym i ojcobójcą. Lud po niewczasie pozna, jakiego sobie dochował synalka. „Trafi jak wedle przysłowia uciec przed dymem niewoli ludzi wolnych, wpadł w ogień despotyzmu niewolników, ~~zamiast~~ po wolności nieograniczonej i nieporządnej, dostawszy się pod niewolę najniewłaściwszą i najtwardszą niewolników." — „Wszak bez przesady mogę powiedzieć, kończy Sokrates, że wytłumaczyłem dostatecznie, jakim sposobem z demokracyi rozwija się tyrania i jaka ona jest?" — „Najdokładniej to zrobiłeś!" przyświadcza mu Adeimant. — 47)

W dziewiątej księdze zostaje nareszcie stanowczo rozwiązanem pytanie, które jak nić czerwona snuło się przez całą dyskusyę od początku: czy sprawiedliwy człowiek zawsze jest szczęśliwy a niesprawiedliwy zawsze nieszczęśliwy? Jeżeli szczęście obywatela zależnem jest od formy rządu, pod którą żyje, będzie oczywiście ten najszczęśliwszym, którego charakter jest podobnym do najdoskonalszej formy rządu, a najnieszczęśliwszym zaś, kto żyje pod najgorszą formą rządu i ją w duszy swojej naśladuje. Ta najgorsza, jak wyłożono w poprzedniej księdze, wprost od demokracyi pochodzi. Pozostaje zatem do badania, powiada Sokrates, jakim sposobem z demokratycznego charakteru rodzi się tyrański, jak potem on się sposobi, nareszcie czy szczęśliwy jest lub nieszczęśliwy. 48)

Pragnienia i odpowiedające im zadowolenia mogą być niezbędne lub też zbyteczne. Wśród tych ostatnich wiele mieści się niegodziwych. Widać to we śnie, gdy rozum uśpiony a żądze wówczas wypowiadają mu posłuszeństwo. Wtedy wśród sennych widziadeł, zwłaszcza gdy ciało przesycone jadłem i napojem, człowiek zezwala na każdą zbrodnię. To też radzi Sokrates, żeby udawano się na spoczynek po skromnym posiłku i z sercem oczyszczonem od namiętności. Wtedy umysł bliższym jest prawdy, łatwiej z nią się jednoczy a nie jest nagabywany przez zmory nieczyste i sny zbrodnicze. 49) Wszak nawet ci, którzy najwięcej panują nad swemi namiętnościami, kryją w sobie pragnienia okrutne, brutalne, niepo-

hamowane, jak sny ich dowódzcy. A demokrata przechodzi to wszystko nawet na jawie. Wszak ojca egoistę i skąpca, który unikał wybryków kosztownych, niepotrzebnych. Ale on sam, jak to rozwój psychologiczny wymaga, w miłem towarzystwie nawykł do rozpusty i marnotrawstwa. Prawda, że będzie jeszcze usiłował zachować pewną miarę i trzymać się drogi pośredniej między obrachowanym egoizmem swego ojca a marnotrawstwem bezrozumnem swoich towarzyszy. Ale z czasem on także doczeka się syna, który posunie się szaleńczo naprzód w zepsuciu. Jego namiętności urosną w kolosalnego trutnia, do koła którego brzęczy rój cały innych złych owadów. Nie będzie zatrzymania w używaniu ani szanować przykazań dobrego tonu lub uczciwości. Jak każdy pijany objawia tyrańskie zachciewania, a każdy waryat gotów rozkazywać ludziom i bogom, Tak i tyran jest człowiekiem, którego natura lub edukacya, albo obie razem zrobiły pijakiem, lubieżnikiem, szaleńcem? so)

Zobaczmy teraz, jak żyje ten syn demokraty a wnuk oligarchy. Dnie i noce przepędza na używaniu, bo żądze ma nienasycone. Gdy strwonił majątek, zaciąga długi, potem zarywa rodziców i przyjaciół. Potem przywłaszcza sobie obce mienie, prywatne lub Kościelne. Ale namiętności jego rosną w sposób przerażający. Wtedy nastąpi jedno z dwoga. Albo społeczeństwo jest dosyć zdrowe, aby się otrząsnąć z takich zgniłych odłamków i wyrzuca się za granicę, szukając szczęścia na dworze

jakiego despoty. Albo też figury takie dochodzą do wielkiego znaczenia i mają większość za sobą, gdy potrafią pociągnąć za sobą pospólstwo, które zawsze jest nierozważne. Wtedy kończy się na tem, że jednego z pośród siebie narzucają ojczyźnie za pana a ten traktuje ją tak jak niegdyś obchodził się z rodzicami. Wydaje ją na łup towarzyszom swoich niegodziwości.[51]) Oglądamy wtedy obraz zupełnego zbrodniarza, który władzę najwyraźniejszą łączy z charakterem najbardziej tyrańskim. Staje się zaś tem zepsutszym, im dłużej panuje. Ale równocześnie będzie najnieszczęśliwszym z ludzi. Zachodzi bowiem takie samo podobieństwo między stanem duszy tyrana a miastem przez niego tyranizowanem, jakie istnieje między psychologicznym stanem demokraty a miastem demokratycznie urządzonem. W innych zaś formach państwa rzecz ma się tak samo. Potem zważmy, że stosunek jednego państwa do drugiego pod względem cnoty i szczęśliwości jest zawsze taki, jak jednego człowieka do drugiego.[52]) Otóż pokazało się, że co do cnoty państwo, urządzone przez tyrana, jest zupełnem przeciwieństwem państwa, któremu król rozkazuje.[53]) To bowiem będzie najlepsze, a więc i najszczęśliwsze, tamto najgorsze a skutkiem tego i najnieszczęśliwsze.[54])

Na to nie potrzeba dowodów, twierdzi Sokrates, potrzeba tylko świadków, którzy mają zmysł badawczy a przestając z bliska z tyranem, widzieli go w domu, bez owej pompy teatralnej, z którą ukazuje się publicznie. „Dajmy na to, że ja jestem takim powołanym świadkiem, że miałem

ź 673/674:

sposobności przypatrzyć się tym sprawom." 55) Oczywiście Platon myśli o sobie i swoich przygodach na dworze Dionyzego starszego podczas pierwszego pobytu w Syrakuzach. Jest to cenna wzmianka autobiograficzna. 56) I wylicza przez usta Sokratesa wszystkie rysy psychologiczne, jeden po drugim, które składają się na charakter takiego samowładcy: jego niepowściągliwość, gwałtowność, obawy i żale, bole i jęki mimowolne, odosobnienie i stronienie od poddanych. Nie śmie podróżować, zawsze w pałacu otoczony strażą jest podobny do chorego, który zupełnie wycieńczony a wyłącznie zajęty pielęgnowaniem swojego zdrowia, musi brać wbrew woli swojej udział w gwałtownych walkach atletów. Ktoby zaprzeczył, że taki człowiek najsłuszniej nieszczęśliwy, bo mimo świetnych pozorów, zostaje w najsroższej niewoli a im dłużej panuje, tem bardziej ciąży na nim despotyzm jego własnych namiętności i więcej jego nieszczęście. 57)

674

51) Resp. IX p. 573 d – 575 d.

52) Resp. IX p. 576 b – c.

53) Platon uważa za obojętne, czy idealna jego rzeczpospolita rządzona jest przez jednego czy przez wielu; może być monarchią lub arystokracyą. Porów. Resp. VIII p. 545 b i str. .... tego tomu.

54) Resp. IX p. 576 d.

55) Resp. IX p. 577 a – b.

56) Porów. str. 147 i nast. tego tomu.

57) Resp. IX p. 578 a – 580 a.

Gotowa więc odpowiedź na pytanie: który z pięciu wymienionych charakterów ludzkich, odpowiadających pięciu formom rządu, jest najszczęśliwszy a który najmniej szczęśliwy? Będzie najszczęśliwszym ten, który najcnotliwszy. Był zaś porządek genetyczny a zarazem wartościowy owych charakterów taki: królewski, tymokratyczny, oligarchiczny, demokratyczny, tyrański.58/ W tym szeregu będzie pierwszy t. j. królewski lub arystokratyczny i najsprawiedliwszym i najszczęśliwszym, bo rządzi (panuje nad) sobą według zasad idealnej rzeczypospolitej, które jednak zgadzają się ściśle i zupełnie z ideą sprawiedliwości. Najnieszczęśliwszym, bo najniesprawiedliwszym i najzłośliwszym będzie charakter tyrański. On bezwzględnie tyranizuje, zatem psuje i upodla, siebie i podwładnych. A dodaje Sokrates ten względ ważny, że człowiek tyrański będzie zawsze najnieszczęśliwszy, królewski zawsze najszczęśliwszy, gdyby nawet ludzie ni bogowie nic nie wiedzieli o tem, że niesprawiedliwość praktykuje pierwszy (sprawiedliwość drugi. 59/ Glaukon przyjmuje ten wniosek. Teza, postawiona niegdyś na początku dyskusyi, udowodniona zupełnie.60/ Ale Sokrates ma jeszcze dwa inne dowody w rezerwie.

Najprzód psychologiczny. Jak państwo każde z trzech stanów, tak dusza ludzka z trzech części się składa. Z nich każda zdąża do właściwej sobie przyjemności, odpowiadającej

jej pragnieniom i zapędom. Z Fedrosa i z rozdziału o psycho-
logii platońskiej znamy te części czy władze duszy; jedna po-
znająca czyli rozumna, druga gniewliwa lub popędliwa, trzecia
pożądająca. Ostrzega Sokrates, że trzeciej nazwa nie zupełnie
dokładna, bo zarówno wszystkie zmysłowe pragnienia obejmuje,
jak chęć zysku i pieniędzy. Ponieważ te ostatnie dostarczają
środków zaspokojenia wszystkich możebnych chuci, miłość
pieniędzy i zysku (φιλοχρήματον καὶ φιλοκερδές) wydaje
się nazwą najstosowniejszą. 60) Część zaś popędliwa duszy (τὸ θυμο-
ειδές) wyrywająca się do panowania, do zwycięstw i sławy, słusznie na-
zywa się ambicyą (φιλότιμον). Nareszcie część rozumna, ta
którą uczymy się (ᾧ μανθάνομεν), zdąża do poznania prawdy
a mało troszczy się o bogactwa lub sławę. Nazwijmy ją miłością
wiedzy i filozofią (φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον). 61) Według
tego zaś, czy w człowieku ta lub inna przeważa część duszy i za
swojem ugania się szczęściem, każdy życie swoje urządzi i będzie
miał za najszczęśliwsze. Chciwy zysku lekceważy wiedzę i zaszczyty,
ambitny zaś i wiedzę i pieniądze, chyba że pierwszy znajdzie
w owych rzeczach sposób majątku a drugi sławy i wpły-
wu. Filozof nareszcie żadnej innej nie uznaje rozkoszy, prócz tej,

którą sprawia poznanie prawdy. Inne uciechy uważa za konieczne i zezwala na nie tylko, gdy natura tego się domaga.[62]) Ma więc każdy z trzech owych charakterów swój ideał życia, ale nie trudno wykazać, że filozoficzny jedynie prawdziwy i szczęśliwy. Bo filozof ma za sobą szersze doświadczenie. Ani człowiek oddany interesom pieniężnym ani ambitny, chciwy sławy i dostojeństw, nie zaznali nigdy szczęścia, płynącego z nabywania wiedzy. Nie mogą przeto swego zadowolenia porównywać z rozkoszą filozofa. Ten zaś od dzieciństwa ma jakieś wyobrażenie i o przyjemnościach zmysłowych i zaszczytach a posiada prócz tego wyrobioną rozwagę i wprawę dialektyczną. Przeto osądzi łatwo, że jego droga jest lepszą a jego cel życia wyższym. Konkluzya taka, że z trzech przyjemności, towarzyszących trzem funkcyom duszy, najsłodszą jest ta, którą daje wiedza a najsłodsze życie takie, w którem przeważa poznawanie. Drugie dopiero miejsce zajmuje życie żołnierskie i ambitne, trzecie i ostatnie miłość zysku i bogactw.[63]) / 676

„Tak więc dwa zwycięstwa, jedno po drugiem, sprawiedliwy odniósł nad niesprawiedliwym." Pierwsze zostało wywalczone przez argument genetyczny. Jeżeli w istocie tyrania jest ostatnią i najgorszą formą rządu, będzie ona nie, mniej sprawiedliwą a sposób

życia, odpowiadający tej formie rządu, będzie najnieszczęśliwszy. Drugie zwycięstwo było owocem argumentu psychologicznego. Jeżeli prawdą jest, że najniższa władza duszy, owa pożądliwość, najmniej jest rozumna i najdalej oddalona od sprawiedliwości, musi ona człowieka, gdy za nią ślepo pójdzie, zrobić najniesprawiedliwszym a zarazem i najnieszczęśliwszym. Ale Sokrates każe sprawiedliwemu raz jeszcze stanąć do walki. To trzecie, jak zwyczaj kazał w Olimpii, spotkanie, zakończy się zupełną, iście olimpijską porażką przeciwnika. Potrzeba jednak nowego argumentu. Jest on porządku ontologicznego, bo czerpie całą siłę swoją z rozważania przyjemności, jaką jest w sobie. Przyjemność w zwykłem rozumieniu jest czemś ~~zupełnie~~ względnem. Gdy ból ustaje, ~~mówią ludzie, że to~~ uchodzi to za przyjemność, ~~przyjemnie~~ a gdy mija ~~stan~~ poruszenie miłe, radosne, ~~mow~~ uważają to ludzie za nieprzyjemność. Podczas choroby cenią zdrowie jako szczęście, ale dopóki są zdrowi, nie pomyślą, że tego stanu ze ~~wzgl~~ żadną przyjemność. Taki pogląd zwyczajny, codzienny rozwija Sokrates w Fedonie, gdy rozkuty z kajdan, pociera nogę i cieszy się, że ból ustąpił. Tłumaczy wtedy uczniom, że przyjemność i boleść muszą kolejno następować po sobie, jako dwa nierozłączne przeciwieństwa.[64]) Ale to mniemanie doczesne, codzienne, nie ~~daje~~ może się ostać po dojrzalszej rozwadze. „Abyś nie

wierzyć, że przyjemność jest w obecnem życiu zawsze tylko ustaniem boleści ani ból ustaniem przyjemności, zastanówmy się nad przyjemnościami, które nie następują po żadnych bolach.“ 65) Jest ich bardzo wiele, n.p. zapachy. Sprawiają duszy bardzo żywą przyjemność, chociaż nie była poprzedzona żadnym cierpieniem ani też, gdy kończą się, nie zostawiają żadnego nieprzyjemnego wrażenia. „Zatem nie wierzmy, żeby przyjemność czysta i prawdziwa była tylko samem ustaniem bolu lub ból ustaniem przyjemności.“ „Ale przyznaje Sokrates, że to większy prawda jest przy większej części tak zwanych przyjemności cielesnych lub przy nadziejach i obawach, do nich się odnoszących. Bo rodzaj ludzki podobny do kogoś, którego by ciągle podnoszono w górę a potem znowu spuszczano na dół. Wtedy to samo miejsce będzie się jemu raz wydawało być w górze, drugi raz na dole, według tego, czy je widzi nad sobą lub też pod sobą. Podobnież wyglądać pojęcia wyrabiające sobie ludzie o wszystkich przyjemnościach i bolach. 66) Jest to złudzenie takie same, jakie sprawia kolor szary, widziany obok czarnego. Wydaje się wtedy białym, choć jest szary.

Ażeby wyleczyć nas z tego subjektywizmu, zestawia Sokrates dwie podobne do siebie funkcye, karmienia ciała i duszy. W obu razach jest próżnia jakaś do wypełnienia. Głód, pragnienie oraz inne potrzeby przyrodzone są to jakoby próżnie wewnątrz ciała. Tak samo niewiadomość i nierozum są to próżnie w duszy. Pierwszego rodzaju próżnie wypełniamy

pokarmem, drugie zaś rozumem. Ale wypełnienie prawdziwsze odbywa się za pomocą prawdziwszego bytu. Nie ulega zaś wątpliwości, że chleb, napój, mięsiwa i wszelki pokarm cielesny, zawierają w sobie mniej rzeczywistego bytu od prawdziwego mniemania i wiedzy i rozumu i wszelkiej wogóle cnoty. Co bowiem ma udział w bycie zawsze do siebie podobnym i nieśmiertelnym i prawdziwym i zawsze tak samo i na ten sam sposób ~~będącym~~ istniejącym, ma przecież daleko więcej ~~rzeczywistości~~ treści od tego, co nigdy nie jest podobne do siebie i jest śmiertelne i nigdy także same ani w ~~tych~~ samych warunkach nie znajduje się. Wnosi stąd Sokrates, że ciało zawiera mniej rzeczywistego bytu, od duszy, a wypełnienie ciała (~~tych~~ dla samych powodów jest nieskończenie mniej rzeczywiste od przedmiotów, któremi się dusza wypełnia. A drugi także wniosek (wydaje się oczywistym, że wypełnianiu się mniej rzeczywistym bytem towarzyszy mniejsza przyjemność, ~~niż~~ ~~wypełnianie się~~ większa zaś gdy odbywa się bytem więcej rzeczywistym. 67) Ci więc, którzy nie zaznali mądrości ani cnoty, lecz pogrążeni są w zmysłowem używaniu, nie napełnili się nigdy tem, co rzeczywiste jest, i dla tego nigdy nie doznali czystej ani pewnej rozkoszy, lecz na kształt bydląt, mając wzrok ~~wlepiony~~ utkwiony w ziemię (staczają krwawe walki o rozkosz złudną, tak jak Trojany ~~Greny~~ walczyli, nie o prawdziwą Helenę, której nigdy nie widzieli, lecz o jakieś ~~widmo~~ mamidło bez życia. 68) A ~~tak~~ też samo

da się powiedzieć o zbytniem dogadzaniu drugiej władzy duszy, tej, która gniewem wybucha i męstwem, a dąży do chwały i zwycięstw. Na niej jak i na pożądliwości sprawdza się zasada ogólna: dopóki obie te władze poddane są wiedzy i rozumowi, doznawają one wszystkich tych przyjemności, które im właściwe są i przynależne. Cała zaś dusza, kierująca się zawsze rozumem a nie pozwalająca na żadne bunty którejkolwiek ze swoich władz, używa rozkoszy najczystszej i najprawdziwszej, jaka w ogóle może jej dostać się w udziale. Im ~~więcej~~ bardziej zaś poszczególne jej władze wyłamują się z pod przodownictwa rozumu, tem więcej oddalają się od filozofii i mądrości. Widzieliśmy że na tej zgubnej drodze najdalej posuwa się charakter tyrański, najbliżej zaś prawdy trzyma się królewski lub arystokratyczny ~~osobnik~~. Zatem tyran ~~będzie~~ znajdzie się najdalej od szczęścia ludzkiego, król najbliżej. Będzie więc położenie tyrana najnieszczęśliwsze, króla zaś najszczęśliwsze. 69)

Czy może suma szczęścia, przypadająca jednemu i drugiemu, da się oznaczyć liczebnie? Pytanie śmiałe i dziwaczne. Ale Sokrates wierzy w wszechmoc matematyki. Ona potrafi wszystko wyrachować, nawet rozkoszne emocje filozofa i rozpaczliwe drgnienia sumienia ~~tyrańskiego~~ przewrotnego. Jeżeli są trzy rodzaje przyjemności, jeden prawdziwy a dwa fałszywe, ~~to~~ ~~musimy~~ wypadnie tyrana umieścić na szczycie ~~przyjem~~ fałszywych. Ale jaki będzie

jego odstęp od szczęścia prawdziwego i pełnego, posiadanego przez króla czy arystokratę? Wiemy już, że degeneracya tak form rządu, jak charakterów, spuszcza się po pięciu stopniach. Z króla lub arystokraty, oba pojęcia są równoznaczne w „Rzeczypospolitej", wyradza się tymokrata, z niego oligarcha; potem idzie demokrata i tyran. Wnosi zatem Sokrates, że widmo szczęścia, które posiadł tyran, jest trzy razy więcej oddalone od prawdy, niż widmo, którem pociesza się oligarcha. Ale ten zostaje w podobnej odległości od króla lub arystokraty, bo między nimi znajduje się tymokrata. Innemi słowy: oligarcha jest trzy razy więcej oddalony od szczęścia prawdziwego, niżeli król lub arystokrata. Z tego wynika, że tyran, porównany z królem, znajduje się dziewięć razy dalej od szczęścia. Jeżeli zaś dodatnio chcemy wyrazić wielkość szczęścia królewskiego, należy dziewięć podnieść do trzeciej potęgi; otrzymamy wtedy liczbę 729. Tyle razy szczęśliwszy jest król od tyrana, mówi Sokrates; tyle razy tyran nieszczęśliwszy.[70]
Spierają się historycy, czy wszystko to [680] powiedziano serio, czy żartem tylko. Pierwsze wydaje mi się prawdopodobniejszem, bo jak z wielkim zapałem Bentham ułożył swoją arytmetykę szczęścia i moralności, niegdyś podziwianą jako zdumiewające odkrycie, dziś zgoła zapomnianą, tak i Platon mógł pokusić się o wynalezienie jakiejś geometryi szczęśliwości, do której spekulacye pitagorejskie, dobrze jemu znane, przygotowały drogę i materyał![71] Wszystkie takie pomysły rodzą się z poczucia prawidłowości,

której człowiek szuka ~~zaro~~ nie tylko w świecie materyalnym, lecz i duchowym a każda prawidłowość powinna się dać ująć w formułkę matematyczną. 72/ Niestety droga, którą udał się Platon, [68] prowadziła w zarośle bez wyjścia. Wolno wrażenie fałszywe przyrównać do cienia, który rozciąga się tylko w zdłuż i wszerz, jak płaszczyzna matematyczna; wolno przypuszczać, że ta fantasmagorya bez trzeciego rozmiaru, różni w pewnej stałej proporcyi w miarę oddalania się od wrażenia prawdziwego. Dajmy wreszcie, że wrażenie prawdziwe, rzeczywiste jest podobne do bryły i wypełnia przestrzeń w trzech kierunkach, czyż można na serjo figurę trzech rozmiarowych porównać z figurą o dwu rozmiarach? Robi to Platon, gdy nad liczbą 9 czyli bokiem kwadratu, wyobrażającą mu niechęć mamliwą, wykreśla sześcian i znajduje go 729 razy większym. Nie wiadomo, od czego ma być tyle razy większym. Nawet jest niezrozumiałem, dla czego kwadrat illuzji tyrańskiej równa się 9×9 = 81. Jedno jest pewne, że między bryłą a płaszczyzną nie ma nic wspólnego. Możnaby tem samem prawem zapytać: ile razy większa jest kula rzeczywista od koła narysowanego?

Po geometryi wrażliwości zjawia się symbolika poetyczna. Mówiono, ~~że~~ niesprawiedliwość jest korzystna dla zbrodniarza, byleby uchodził za człowieka uczciwego. 73/ Ażeby wykazać fałsz tego mniemania, Sokrates roztwiera przed nami tajniki naszego wnętrza, które dla zwyczajnych oczu jest zamkniętem. Widzimy tam potwór o wielu głowach, potem lwa i człowieka. Wszystko to zrośnięte. Człowiek mały, lew większy, potwór największy a łby jego należą do zwierząt po części swojskich, po części dzikich. Dziwaczna ta symbolika bardzo przejrzysta. 74/ Postać ludzka ~~człowieka~~ wyobraża rozum,

lew odwagę, potwór wielogłowy pożądliwości o rozlicznych pragnieniach. Jedne są niezbędne potrzebne, inne drapieżne, złowrogie. Wspaniały obraz Fedrosa, gdzie woźnica na rydwanie, zaprzężonym w dwa różnej rasy i wartości rumaki, pędzi po niebieskich przestworach, zastąpiony menażeryą, którą każdy z nas dźwiga w duszy swojej. Cóż stanie się z nami, jeśli prawdą jest, że sprawiedliwość na nic się nie zda w tem życiu? Odpowiedź łatwa. Należy karmić potwór wielogłowy i lwa, człowieka skazać na śmierć głodową. Kto przeciwnie sprawiedliwość uważa za rzecz korzystną, zdąża do tego, aby człowiek wewnętrzny, zrośnięty z ową menażeryą, za pomocą lwa przeszkadzał wzrostowi dzikich zwierząt a chował starannie swojskie. Będzie utrzymywał zgodę między zwierzętami a co ważniejsza, między niemi a sobą samym. Ma więc słuszność, kto chwali sprawiedliwość a grubo się myli, kto przekłada niesprawiedliwość. 75)

Sokrates, zawsze dobry, nie przypisuje złości w przeciwnikach; jeżeli chwalą niesprawiedliwość, to przez nieświadomość. Ażeby wyprowadzić ich z błędu, raz jeszcze przypomina, że różnica między uczciwem a nieuczciwem postępowaniem na tem się zasadza: usiłuje zwierzęcą część naszej natury poddać pod ludzką czyli boską, a w drugiem część naszą lepszą, łagodną, swojską poddaje pod część brutalną i dziką. Któżby śmiał na serio uważać drugie za lepsze? I wyjaśnia to na przykładach, z których jeden bardzo przekonywający. Gdyby kto miał sposobność pozyskać wielkie bogactwo kosztem wolności syna lub córki, i żądano by, aby ich oddał w ręce okrutnego pana, niewątpliwie wzdrygnąłby

się na taką propozycyę potworną. Otóż to samo robi, kto przez chciwość niesprawiedliwie przywłaszcza sobie majątek, bo swoją część lepszą i szlachetniejszą przekazuje w niewolę okrutnej części najnikczemniejszej i najbardziej bogom znienawidzonej. Postępuje jak Eryfila, która życie męża sprzedała za fatalny naszyjnik.[76] Trudno odmówić siły przykładowi, rozjaśniającemu najskrytsze głębiny sumienia ludzkiego. A jak pod koniec dramatu bohater w ożywionych strofach daje wyraz pełny, obfity wezbranym uczuciom, tak wylicza filozof zgubne skutki niesprawiedliwości czyli, co to samo jest, uwielmożnienia się w nas stugłowego potworu, gdy rozum przestał dyktować mu prawa. Ciekawa także uwaga socyologiczna. Pyta Sokrates: dla czego rzemieślnikom i podobnym zajęciom niewolniczym towarzyszy zazwyczaj opinia hańbiąca? Bo przypuszczamy, że ludzie, oddani podobnej pracy zawodowej, mają za mało rozumu, aby mogli zapanować nad swoją bestyą wewnętrzną. Wszak dogadzanie jej zachciankom jest głównym celem wszelkiego przemysłu i rękodzielnictwa.[77] Przesąd ten, zbyt głęboko zakorzeniony w duszach greckich, tłumaczy dostatecznie, dla czego Platon w budowie swej Rzeczypospolitej jak najmniej zajmował się stanem trzecim, zarobkującym, choć na nim ciąży niełatwy obowiązek żywienia dwóch stanów wyższych, żołnierzy i filozofów. Ale Sokrates przeświadczony o niewystarczającym rozwoju umysłowym klas robotniczych i zarobkujących, twierdzi, że dla nich najlepiej słuchać męża sprawiedliwego, który sam wewnętrznie rządzony jest przez rozkazy bóstwa. Takie posłuszeństwo nie wychodzi na żadną szkodę; przeciwnie jest to korzyść nieobliczona, dać się prowadzić przez mędrca boskiego, czy on –

zewnątrz nas gości, czy w duszy naszej przebywa. Prawo, nakazując niższym warstwom posłuszeństwo, jedynie ich korzyścią powoduje się, jak przy dzieciach, którym wtedy dopiero przyznajemy swobodę i niezależność, gdy przekonaliśmy się o dojrzałości ich rozumu i charakteru. 78)

I raz jeszcze wraca Sokrates do zarzutu Trazymacha, podjętego później przez Glaukona. Raz jeszcze pyta: dla czego miałożby korzystnem być popełnianie czynów niesprawiedliwych przeciwnych dobrym obyczajom? Czyż w tem korzyść jaka, gdy kto staje się bogatszym i potężniejszym, a rośnie równocześnie w przewrotności? Lub co za pożytek, gdy niesprawiedliwość pozostaje w ukryciu i bezkarna? Czy bezkarność nie robi człowieka złego jeszcze gorszym? Przeciwnie zbrodniarz gdy zostanie odkryty i ukarany, część zwierzęca w człowieku uspokaja się i łagodnieje, rozum odzyskuje prawa swoje, dusza cała, poddana na nowo pod rządy pierwiastku lepszego, nabywać zaczyna wstrzemięźliwości, sprawiedliwości, roztropności i zwolna podnosi się do stanu nierównie wyższego, niż zamarzyć może ciało, nawet gdy to jest silnem, pięknem i zdrowem. 79| O tem wszystkiem przeświadczony jest człowiek sprawiedliwy. Do tego zastosuje program życia swego. Będzie cenił i uprawiał te nauki, które mogą doskonalić jego duszę, a lekceważył takie, które tego nie potrafią. W porządku cielesnym nie będzie uganiał się za uciechami brutalnemi, nierozsądnemi a zdrowia, siły i piękności będzie pilnować o tyle, o ile mogą dopomódz do życia więcej wstrzemięźliwego. Słowem, będzie utrzymywał zgodę i łączność między częściami ciała, przez względ, aby tem łatwiej dochodziła do skutku harmonia duszy. 80| Podobnie będzie zapatrywał się na harmonię dostatków a nie będzie dbał o zdanie publiczności, rozkoszującej się w nieumiarkowanych bogactwach. Będzie raczej miał oczy zwrócone na rządy swojej duszy i czuwał, żeby jej sprężystość nie ucierpiała w niczem czy przez zbytni dostatek

ani przez niedostatek. Taką zasadą będzie wedle możności kierować się w pomnażaniu swoich dochodów i we wszystkich wydatkach swoich.[81] A nie inaczej będzie sądził o przyjmowaniu zaszczytów. Będzie się ubiegał chętnie o takie, które mogą go zrobić lepszym a unikał tych tak w życiu prywatnem, jak publicznem, tych, które mogłyby nadwerężyć jego raz przyjęty sposób życia. Usłyszawszy taki śmiały wykład programowy, przypuszcza Glaukon, że filozof wcale nie przyjmie żadnych urzędów.[82]

„Na psa!" zakląt się Sokrates, „W swojem państwie jak najchętniej podejmie się rządów, ale wątpię, czy to zechce zrobić w swojem mieście rodzinnem. Chyba że będzie miał jakie polecenie od Bóstwa. —

„Rozumiem, odparł Glaukon. Mówisz o państwie, którego plan teraz wyłożyliśmy. Istnieje ono tylko w naszej myśli, bo nie sądzę, aby gdzieś było na ziemi." — Sokrates: „Ale może wzór jego przebywa w niebie, gdzie każdy może go oglądać i do niego się zastosować. Zresztą nic to nie stanowi, czy ono gdzieś jest lub dopiero będzie. Mędrzec bowiem tylko tego państwa sprawami będzie zajmował się, a żadnem innem". Glaukon: „To jest prawdopodobne."[83]

Z dziewiątą księgą właściwie kończy się Rzeczpospolita, bo dziesiąta i ostatnia zawiera same uzupełnienia. Bez niej byłoby dzieło nie mniej kompletną całością, bo księga dziewiąta zakończona gorącą i energiczną rekapitulacją głównej tezy. Wszystko, co zapowiedziano na wstępie, zostało gruntownie wyłożonem w dziewięciu księgach. A jak zwykle u Platona, dołożono hojną dłonią wiele

rzeczy nie spodziewanych. Teoryę sprawiedliwości i zależnego od niej szczę-
ścia ludzkiego wzbogacono wykładem najlepszej formy rządu i kry-
tyką form mniej lub więcej nadpsutych. Dodano zajmujący obraz, peł-
ny psychologicznej prawdy, charakterów ludzkich, wytworzonych przez każ-
dą z tych konstytucyi politycznych. Nareszcie, jak gdyby tego nie było do-
syć, poświęcono dwie długie księgi ideologicznym poglądom autora na
świat i rzeczy jego, aby uczniowie, dla których dzieło było przeznaczone,
mieli niejako wystarczający zarys etyki i polityki oraz szczegóło-
wej pedagogiki, lecz i podręcznik metafizyki i krytyki estety-
cznej. A pomimo tak bogatej treści uważał Platon za potrzebne
dodać jeszcze księgę dziesiątą, nie mniej zdumiewającą od poprze-
dnich. Zaraz do niej przejdziemy, ale czytelnik słusznie żąda, aby
usunięto niektóre wątpliwości, tyczące się czwartej części.

Czy przemiany rządów prawdziwie przedstawione? Jest to
pierwsza wątpliwość, która przychodzi po przeczytaniu ósmej księgi. Pod-
niósł ją Arystoteles i wykazał faktemi, że przeobrażenie się państw od-
bywało się w innym porządku, niż u Platona.[84]) Według niego de-
mokracya nie koniecznie przechodzi w samowładztwo jednego, lecz częściej w oli-
garchię, ta znowu w tyranię jednego a tyrania w oligar-
chię lub arystokracyę.[85]) Wnosi stąd, że rewolucye polityczne i przez
nie dokonane zmiany w ustroju państwowym zależą od mnóstwa przyczyn, których Platon nie uwzglę-
dnił a jedyna przez niego podana, jakoby moralny upadek rzą-
dzących powodował przekształcenie idealnej arystokracyi w timo-
kracyę, następnie w oligarchię, demokracyę i samowładztwo jednego,

i

właściwie nic nie tłumaczy. 86) Zarzuty te, a przytoczyłem tylko kilka z ważniejszych, są bardzo niebezpieczne a nie można ich zbyć uwagą, że Arystoteles swego nauczyciela nie zrozumiał. 87) Lepiej powiedzieć, że na tym punkcie porozumieć się nie mogli, bo wychodzą z różnych założeń. Arystoteles traktuje kwestyę socyologicznie i po zebraniu bogatego materyału historycznego dochodzi do wniosku, że ta sama forma rządu może być już to wywrócona już to odbudowana przez najrozmaitsze przyczyny społeczne. 88) Platon przeciwnie stronę psychologiczną problemu rozjaśnia. Zaczyna wprawdzie od pytania: co to sprawiedliwość? ale dodaje zaraz drugie: czy człowiek sprawiedliwy jest szczęśliwy? To drugie jest niewątpliwie psychologicznej natury, bo szczęście człowieka zależy od zadowolenia władz duszy a władzami duszy zajmuje się psychologia. Ta znowu odsyła nas do metafizyki. Dusza jest szczęśliwą, gdy rozum, wpatrzony w ideę sprawiedliwości, rządzi niższemi władzami i w należytej zgodzie utrzymuje. Co się stało z problemem politycznym? Choć tyle miejsca zajmuje, ma on tylko drugorzędne znaczenie. Sokrates wymyśla swoje idealne państwo na to, aby lepiej wyjaśnić stosunek władz duszy do siebie. Prawidłowe ich funkcyonowanie będzie urzeczywistnieniem sprawiedliwości. Organizacya państwa sprawiedliwego dlatego tak szczegółowo wyłożona, aby ukazała się sprawiedliwość duszy w całej pełni. Może twierdzenie moje wydać się dziwnem, ale oświadczenia Sokratesa są najformalniejsze. Dobrze to zapamiętać. 89)

Zająwszy takie stanowisko, nie potrzebował Platon szukać w dziejach odpowiedzi na pytanie: co to sprawiedliwość? ani na to drugie: jaka jest najlepsza forma rządu? On zaczyna od rzeczywistości nierównie wyższej i pełniejszej, niż ta, którą posiadają zjawiska historyczne, zaczyna od idei duszy ludzkiej, której harmonia władz i przymiotów, zjednoczonych pod berłem rozumu, jest sprawiedliwością i dobrze zorganizowanem państwem wewnętrznem. Każda jednostka dzierży je lub dzierżyć powinna we własnej swej osobie, aby być sprawiedliwą i szczęśliwą. Gdy wiele jednostek połączy się w jedną społeczność, powstaje państwo zewnętrzne, które, jeśli ma być sprawiedliwe, musi być doskonałą harmonią stanów, poddanych światłemu rządowi. Jaki będzie układ tego państwa w szczegółach, wskaże analiza pojęcia duszy, jej potrzeb i przeznaczenia, a gdy analiza zostanie przeprowadzona ściśle i umiejętnie, według metody dialektycznej, będzie gotowy obraz państwa najlepszego. [90] Gdyby Platon był na tem poprzestał, z pewnością Arystoteles nie podniósłby zarzutu, że nie uwzględnił historyi. [91] Ale Platon poszedł dalej. Zwracając się do uczniów, którzy przyjeżdżali z krajów o najrozmaitszych konstytucyach politycznych, [92] chciał wykazać, że wszystkie te typy państwowe są złe a tylko dobrą jest rzeczpospolita przez niego narysowana. I tego był mógł dowieść dialektycznie, bez odwołania się do dziejów. Ale chciał zgłębić problem i dotrzeć do samej przyczyny, dla której powstało tyle konstytucyj złych a między nie było jego najlepszej i najszczęśliwszej. Tu przyświecała mu myśl ulubiona, że zjawiska doczesne podupadają w miarę oddalenia się od idei wiecznych. Wędrówka dusz w Fedrosie i coraz głębsze

zanurzanie się w doczesności, opiera się na tej hipotezie. Najwyższe miejsce zajmują filozofowie, najniższe demagodzy i samowładzcy. 93)

[W Timeuszu według tego samego prawa nieustającej degeneracyi, mężczyzna, gdy nie słucha rozkazów bożych, rodzi się po raz drugi kobietą, ta, jeśli dalej brnie w złości, staje się ptakiem lub gadziną. Wszystkie kształty zwierzęce aż do mało czującej a nic nie myślącej ostrygi, są długim, nieprzerwanym łańcuchem, spoczywającym się coraz niżej a świadczącym o upadku duszy ludzkiej. Im więcej oddala się ona od idei niegdyś oglądanych, tem grubsze i wstrętniejsze obiera sobie kształty na miejsce doczesnego pobytu. 94) Podobnie idealna rzeczpospolita przez grzeszną opieszałość lub chciwość rządzących, wyradza się w timokracyę, ta w oligarchię i t. d. Tu Platon wkracza w dziedzinę historyi. Jego idealny typ państwowy jest w niebie, jak Sokrates nam tłumaczy, ale nadwerężone formy rządowe są niewątpliwie na ziemi. Jako takie podlegają prawom historyi i słusznie Arystoteles podniósł zarzut, że historya nie potwierdziła teoryi owej degeneracyjnej. Zeller zaś za to łaje Arystotelesa, jakoby źle zrozumiał mistrza. Ten chciał tylko wartościowe obniżanie się form państwowych określić, ile n.p. timokracya niżej stoi od jego rzeczypospolitej a demokracya od oligarchii i t. d. Jednakże Platon wyraźnie wymienia Spartę i Kretę, gdy krytykuje timokracyę 95) a jego obrazy demokracyi i tyranii niewątpliwie zawierają niejeden szczegół żywcem wzięty z Aten i Syrakuz. Na to panuje zgoda powszechna. Znajdujemy się zatem w pełnej historyi. Wtedy teza platońska, jasno sformułowana, tak brzmieć

ark 44
st. 689

powinna: Każda timokracya, oczywiście istniejąca, n.p. spartańska, musi w konieczności psychologicznym rozwoju swoim dojść do oligarchii, potem do demokracyi a zakończyć się tyranią. Teraz to nie zgadza się z historycznemi wypadkami. Arystoteles, jak wspomniałem, wykazuje na podstawie faktów, że w świecie dzieje się inaczej, bo oligarchia może powstać z demokracyi, ta znowu z tyrańskiego samowładztwa i t. d. Dobrze zrobił, że odwołuje się do historyi, bo o przemianie tworów politycznych świadczy ona sama. A gdy w końcu skromnie pyta, w co się obróci tyrania i nie znajduje na to u Platona odpowiedzi, przypuszcza, że tego nie wiedział, bo według jego zasady, jako każda rzecz rodzi swoje skrajne przeciwieństwo, był powinien wierzyć, że w toczącem się kole tyrania przedzierzgnie się na powrót w idealną rzeczpospolitą, która na nowo przebiegnie aż do niej wszystkie formy pośrednie. Jednakże poucza nas, że w dziejach i tyrania przybierała kształty niesłychanie odmienne lub też przechodziła bezpośrednio w oligarchię albo demokracyę albo też arystokracyę. Dzieje nie potwierdziły platońskiego psychologizmu. 96)

Możnaby krytykę Arystotelesa uzupełnić przez pytanie: co było przed timokracyą? Że nie było idealnej rzeczypospolitej, nieraz Sokrates powtarza. Skąd więc wzięła się timokracya n.p. spartańska? Pytanie bynajmniej nie zbyteczne. Arystoteles go nie stawia, ale miał prawo zapytać się, dlaczego Platon timokracyę uważa za najpodobniejszą do niebieskiego wzoru, a jednak już nadpsutą, choć przed nią nic nie było? dla czego od niej, już zepsutej, zaczęli ludzie? 97)

W rozmaity sposób dzielił Platon formy państwowe. W „Polityku" podaje ich siedem a w „Prawach" jeszcze więcej. Ponieważ „Prawa" będą osobno rozważane w jednym z następnych rozdziałów, teraz tylko Polityką zajmujemy się, aby uzupełnić, co podczas jego analizy słusznie zostało pominiętem. 98) „Trudno bowiem było rozprawiać przed Rzeczpospolitą o podziale form państwowych. Przyjmuje tedy Platon w „Polityku" jedną dobrą konstytucyę a sześć wadliwych. Wadliwe następują po sobie w takim porządku: 1° monarchia, 2° arystokracya, 3° demokracya prawna, 4° demokracya bezprawna, 5° oligarchia, 6° tyrania. 99) Ostatecznie podział ten różni się od wyłożonego w Rzeczpospolitej, bo gdy nawet dobrą formę rządu w Polityku uznamy za podobną do idealnej arystokracyi w Rzeczpospolitej, nie łatwo [illegible] sześć form wadliwych pierwszego, odnaleźć w czterech formach drugiego. Dajmy na to, że arystokracya w Polityku odpowiada timokracyi w Rzeczpospolitej, to nie wiadomo co począć z monarchią, która wśród szeregu form Rzeczpospolitej nie jest wymieniona, lub z podwójną demokracyą w Polityku, skoro Rzeczpospolita zna tylko jedną. A jeszcze trudniej pogodzić stosunków wartościowania. Rzeczpospolita ma za pierwszą formę zepsutą timokracyę, a za najgorszą tyranię. Wśród nich umieszcza, jako ogniwa łączące, oligarchię i demokracyę. Ponieważ oligarchia jest wyrodną timokracyą, musi być od niej gorszą, ale jest lepszą od demokracyi, która z niej wytwarza się, aby potem przejść w tyranię. W „Polityku" ten stosunek wartościowy inaczej przedstawiony 100) bo oligarchia tam jest przedostatnią, zatem gorszą od demokracyi. Przez tego jest jakaś monarchia postawiona na czele form wadliwych. Też Rzeczpospolita zgoła nie

691

Kładzie pośród konstytucyj zepsutych, a jeśli czasem mówi o jakiejś monarchii, to zawsze jako o rzadszej odmianie idealnej arystokracyi [1]). Ale jakkolwiek i monarchia tylko w świecie nadziemskim istnieje. W porządku doczesnym pierwsze miejsce ma Timokracya, bo najmniej oddalona od formy idealnej. [2]) Dla monarchii żadnego miejsca nie obmyślił Platon w porządku doczesnym.

„Polityka". Ażeby wyjaśnić te różnice, powątpiewano o autentyczności „Dialogu" w mniemaniu, że Platon nie mógł tak sprzecznych wyłożyć teoryi, nie oświadczywszy się stanowczo za jedną lub drugą.[103]) Inni pragnąc ocalić autentyczność, przypuszczali, że dokonała się pewna odmiana w poglądach Platona, które w Polityku albo przybrały formę mniej dojrzałą, niż w Rzeczypospolitej, albo też wyrobioną, według tego, czy zechcemy uważać je za dawniejszą od niej lub też za późniejszą.[104]) Spory te nie doprowadziły do żadnego rezultatu praktycznego, bo jeżeli Polityk nie należy do dialogów politycznych, upada najnowszy Windelbanda argument przeciw jego autentyczności, jakoby trudno [illegible] że autor „Rzeczypospolitej" i „Praw" mógł trzecie napisać dzieło filozoficzno-państwowe, nie uwzględniwszy nigdy tamtych, nie wspominając o nich, a nawet obrawszy sobie zupełnie nowe tory dla swojej teoryi politycznej.[105]) Żadnej bowiem takiej teoryi Platon w Polityku nie wykłada, lecz szuka definicyi męża stanu i to głównie dla wprawy dialektycznej.[106]) Oczywiście zawsze porusza tyle różnorodnych rzeczy, że byłoby dziwnem, gdyby przy definiowaniu męża stanu nie wspominał o dobrych i złych formach rządu. Ale nie wspomina ani o ich rozwoju genetycznym ani o szczegółach ich organizacji.[107]) Usiłuje znaleźć definicyę (τὸν ὅρον) władzy a ta jest wiedzą, nie byle którą, lecz wiedzą panowania, wiedzą królewską. Kto tę posiada, tego należy nazwać mężem królewskim, bez względu na to, czy panuje rzeczywiście czy nie panuje.[108]) A gdy taki się znajdzie i władzę dzierży, lub nawet kilku, to czy nad chętnymi rządzą, czy niechętnymi, czy według praw czy bez nich, czy w dostatkach czy w ubóstwie, należy

przypuszczać, że rządzą według wymagań umiejętnej sztuki. Dopóki to czynią, uważamy ich za prawdziwych panujących, tak jak za lekarzy tych mamy, którzy znają się na medycynie i dobrze ją stosują, a nie pytamy się, czy leczą chorych dobrowolnie poddających się lub wbrew ich woli, czy trzymają się stałych przepisów lub nie dbają o nie, czy są bogaci lub biedni i t. p. Takie postronne względy nie wchodzą w rachubę przy definiowaniu czy lekarza czy panującego. I jeszcze wielorakim sposobem myśl tę Platon rozprowadza.[109]

Jest tedy temat „Polityki" różny od tematu „Rzeczypospolitej". Nie chodzi w niej o najlepszą formę rządu, lecz o tego, który ją wyobraża w swej osobie czyli o prawdziwego króla. Gdzie ten panuje, tam ona także jest obecna. 10) Szczegóły zaś najlepszych rządów zostały pominięte, bo nie należą do definicyi męża stanu, a potem i dla tego, że Platon zostawia jemu zupełną prawodawczą swobodę. „Najlepszą rzeczą nie jest panowanie praw, lecz królowanie męża rozumnego." 11) Wszystkie zaś inne formy rządów uchodzą za naśladowania dobre lub złe owych nigdzie nie napotykanych doskonałych rządów królewskich. Ale czy naśladowanie to będzie mniej udane lub więcej, nie zmienia to faktu, że tylko prawdziwy mąż stanu, mąż iście królewski, panuje rzeczywiście, a reszta sposobów czy form rządzenia nie jest ani doskonałą ani prawdziwą. 12) Można przeto ich przedstawicieli pominąć zupełnie w dyskusyi, jako nie mających nic wspólnego z szukaną definicyą. Nie są to mężowie stanu, lecz partyzanci, właściciele nadzwyczajnych mamideł (samych udanych, nieprawdziwych państw) a do tego wszyscy naśladowcy, kuglarze i najdzielniejsi z wszystkich sofistów. 13) Dla czego po tak szczegółowem i bezwarunkowem potępieniu wszystkich form rządu niedoskonałych, 14) Platon odróżnia lepsze od gorszych? Możnaby to uważać za trud zgoła niepotrzebny, gdyby kwestya ta, choć właściwie nie należy do przedmiotu i jest rzeczą poboczną, 15) nie przedstawiała w praktyce, jak mówi Platon, niezwykłego interesu. Wszystkie bowiem rządy owe są uciążliwe, to prawda; ludzie pragną dowiedzieć się, który z rządów jest mniej przykry, a który nieznośniejszy, aby według tego życie swoje urządzić. 16) Powód

zatem czysto praktyczny, jak widzimy, ale jest i drugi, o którym autor wspomina. „Polityk", jak i „Sofista", zajmuje się przedewszystkiem dzieleniem i klasyfikowaniem pojęć, gwoli wynalezienia jakiejś definicyi. Poznaliśmy owe niekończące się działy i poddziały, czy to wśród rogatych i nierogatych, czy mieszańców lekcyi tkackich i krawieckich. 47) Zwykle bierze Platon jakieś znane rodzaje jestestw żywych lub nieżywych, albo też czynności lub funkcyi, aby je ułożyć w ogólniejsze grupy a te umieścić pod jasnemi wyższemi pojęciami. Było wskazanem postąpić tak samo z istniejącemi formami państwa, aby poznać ogólne cechy rządu i żądanie rządzącego. Ale Platon uważa to za niepożyteczne. Zwykłe dzielenie rządów na monarchiczne, oligarchiczne i demokratyczne nie uwzględnia głównej cechy rządu, którą jest odpowiednia umiejętność. Znalazłszy ją przez mozolną analizę pojęcia wiedzy, 48) dochodzi do wniosku, że liczba rządzących, ich stan majątkowy i t. d. nie mogą służyć za podstawę jakiegokolwiek podziału rządów dobrych, bo te zawsze będą stanowiły jeden niepodzielny gatunek, posiadający wszystkie właściwe sobie cechy.

Wynikałoby w dalszem następstwie, że ani złych form rządu dzielić nie można, bo czy jeden szalbierz rządzi czy kilku czy wielu, nie zmienia to w niczem charakteru złych rządów. One są wszystkie zarówno pozbawione umiejętnej sztuki, zatem możności wymiaru sprawiedliwości. A jednak trzeba je podzielić, nie tylko dla praktycznych, lecz i dialektycznych celów. Znamieniem służącem tedy do podziału, będzie przestrzeganie praw. Znamię to bierze Platon z charakterystyki dobrych rządów. Tam panujący, jak wspomniano, czasem ogłasza prawa i sam ich przestrzega, czasem, gdy potrzeba wymaga, do nich się nie stosuje, bo w nim przebywa pełnia majestatu prawodawczego. Może więc prawo zmienić

lub zewnętrznie? 19) Platon dodaje, że takie przestrzeganie lub nieprzestrzeganie praw przez panującego w dobrem państwie nie pociąga za sobą żadnych następstw zasadniczych, bo należy do jego istotnej natury. Ale jest wybornem kryteryum do rozgatunkowania złych form państwowych, 20) bo te naśladują prawdziwe umiejętne rządy albo w przestrzeganiu praw albo ich nieprzestrzeganiu. Tyran n. p. będzie udawał prawdziwego męża stanu w stawianiu wyżej od praw swego chwilowego zdania. 21) gdy przeciwnie bywa to następnie dla niego i dla wszystkich rządców, nie znających się na polityce, trzymać się ściśle praw przekazanych od przodków. 22) Korzystając więc z tego kryteryum dzieli Platon oklepane rodzaje rządów jednego, kilku i wielu, od dawna u Greków przyjmowane, dychotomicznie na trzy pary: 1° królestwo — tyrania, 2° arystokracya — oligokracya, 3° demokracya legalna — nielegalna. 23) Pytanie zaś o wzajemny ich stosunek wartościowy tak rozwiązuje, że z trzech form, które przestrzegają praw najlepszą jest monarchia królewska, pośrednią arystokracya, najgorszą demokracya legalna. Gdy zaś nikt praw nie przestrzega i każdy robi, co się jemu podoba, najlepsza jest demokracya, bo jest słabą; mniej dogodna jest oligarchia a najnieznośniejszą tyrania. 24) Ale dobroć lub lichość tych sześciu form jest czysto względna; bezwzględnie dobra jest tylko siódma, czyli rządy prawdziwego męża stanu.

Po tem żmudnem, ale koniecznem zboczeniu, pokazuje się, że różnice, okrzyczane między Politykiem a Rzecząpospolitą, nie są rzeczywiste, lecz pozorne, jakie czysto formalnej natury. W Polityku

Klasyfikuje Platon (powszechnie przyjęte trzy) formy państwowe, o nazwach utartych, według tego, czy w nich obywatele przestrzegają praw lub nie przestrzegają. Obecność albo nieobecność tej cechy logicznej, jest podstawą dychotomicznego podziału, przeprowadzonego na każdej z nich, a tym sposobem powstają: dwie monarchie, dwie oligarchie, dwie demokracye, z których zawsze jedna legalna, druga bezprawna, jedna dogodna, druga, jedna lepsza, druga gorsza. Ale te stopnie wartościowe mają tylko względne znaczenie, bo porównane z dobrym rządem są one wszystkie złe. Nie są zaś złe dla tego, że wyrodziły się z pierwotnej formy dobrej, bo genetyczny związek ich zupełnie pominięty,[25]) jako niepotrzebny do definicyi. Monarchia nie jest wyprowadzona z oligarchii ani ta z monarchii, każda niedoskonała forma rządu może zjawić się od razu i dbać o przestrzeganie praw lub nie dbać, a przeto będzie więcej lub mniej dogodną dla poddanych. Ale w jednym i drugim przypadku będzie złą, gdy ją zestawiamy z prawdziwą formą rządu, bo ta spoczywa w tak doświadczonych rękach, że wolno jej a nawet potrzeba czasem nie przestrzegać praw,[26]) Zupełnie inaczej rzecz przedstawiona w Republice. Tam idealna arystokracya (lub monarchia) musi wyrodzić się w timokracyę a ta dla psychologicznych powodów koniecznie wraz niżej spada. Ostatnim szczeblem zepsucia jest tyrania, przedostatnim demokracya. Jest oczywistem, że pogląd ten genetyczny różni się od poglądu logicznego w Polityku, ale różni się tylko formalnie. Rozprawiając o polityce społecznej prawdopodobnie Platon przez większą część życia mówił o pięciu

o formach rządu, i jak Rzeczpospolita je podaje 27)
(a mógł równocześnie, w ćwiczeniach logicznych, nie poczuwając się
do żadnej sprzeczności, wypisać siedem form, gdy, jak w Polityku,
pominął czynniki psychologiczne dziecięce w rozwoju państw a nie uwzględniał
w definicji męża stanu stosunku wiedzy filozoficznej do politycznej. W pierwszym razie
mógł u. p. bezwzględnie potępić demokrację, jako sprzeciwiającą
się harmonii duszy ludzkiej, bo
..... Jeżeli państwo ma być
na jej podobieństwo, tylko jeden stan powinien przewodniczyć i rządy
sprawować, tak jak w duszy rozum
przewodniczy władzom nierozumnym. W drugim zaś razie na pytanie:
czy demokracja jest rządem? z odpowiedzi, że nie jest rządem. Pojęcie
bowiem rządu wymaga, aby ten, który
piastuje władzę, znał się na sztuce rządzenia. Jeżeli więc wszyscy rządzą,
jak to dzieje się w demokracji, powinni wszyscy być w posiadaniu tej cechy logicznej.
Jeżeli rzeczywiście ją posiadają, będzie demokracja również dobrą formą
rządu, jak każda inna. Ale
w praktyce to nigdy się nie przytrafia.
Większość zgoła nie posiada, obywatele tej sztuki. Jeżeli mimo to wszyscy rządzą,
nie będzie to żaden rząd istotny, lecz nierząd, jako pozbawiony
głównej cechy logicznej.
Otóż różnica między jednym a drugim poglądem Platona wyrażona
w sposób przystępniejszy. (czyż dwa te poglądy są między sobą sprzeczne? 28)

Księga dziesiąta jest uzupełnieniem poprzedzających i podzielona na dwie rozprawy, różnej treści.[29] Pierwsza bowiem zajmuje się Homerem, druga losami duszy po śmierci ciała. Obie części dostąpiły szerokiego rozgłosu i są skutecznem zakończeniem wspaniałego dzieła, ale w odmiennem znaczeniu. Druga podnosi ducha i wprowadza do światów dantejskich, pierwsza oburza i wywołuje krytykę surową. Wszak Homer w niej odsądzony od czci i sławy, Homer, który wychował Grecyę i samego Platona! Sam autor czuł niezwykłość takiego postępku, skoro się usprawiedliwia: „Muszę mówić, choć miłość i szacunek, któremi od dzieciństwa przejęty byłem dla Homera, wstrzymują mnie od mówienia, bo, jak się zdaje, on jest pierwszym mistrzem i wodzem wszystkich tych pięknych poetów tragicznych. Ale nie należy cenić człowieka wyżej od prawdy. Dla tego muszę wypowiedzieć to, co mówię."[30] Czyż jednak była bardzo potrzebna ta nowa wycieczka? Nie zostaje w żadnym związku bezpośrednio z tem, co poprzedza, a w księdze trzeciej nasłuchaliśmy się tyle ostrych, nawet pogardliwych sądów o piewcy wojny trojańskiej,[31] że reputacya jego literacka wydaje się być z gruntu zniszczona. Ale widocznie Platon nie uważał sprawy za ukończoną. Może uczniowie, gdy im wykładał Rzeczpospolitą, stawali w obronie Homera; może też po odczytaniu całego dzieła ukazał mu się jaśniej niż przedtem nieprzejednany antagonizm między Homerem a jego własnem państwem idealnem,[32] dość że każe Sokratesowi nowemi argumentami uzasadnić surowość wyroku. Argumenta brane są z teoryi ideologicznej, której w trzeciej

Księdze nie było jeszcze ona, bo dopiero w piątej i następnych została wyłożona 33) przy końcu dzieła, już znana jest słuchaczom i wpływa na dyskusję. To też w trzeciej Księdze poezya imitacyjna (tragedya i komedya) została wykluczona z państwa głównie dla powodów etycznych, teraz sam ten sam wyrok zapadnie w imię metafizyki, idei. Co to naśladowanie? Z punktu widzenia platońskiego znaczy, to: odtworzyć jakąś ideę! Dla każdej grupy podobnych do siebie jednostek, mówi Sokrates, które wspólną oznaczamy nazwą, przyjmujemy jedną ideę. Jest wiele łóżek, ale jedna idea łóżka, wiele stołów, jedna idea stołu. Stolarz robi te sprzęty wpatrzony w ideę łóżka lub stołu, ale samej idei zrobić nie potrafi. Stwarzacz jest artysta najwyższy, który nie tylko zdolny jest zrobić wszystkie sprzęty lecz i rośliny, wyrastające z ziemi i zwierzęta wszystkie i wszystkie inne rzeczy i siebie samego a do tego tworzy on i ziemię i niebo i bogi i wszystko na niebie i w Hadesie pod ziemią. 434) [699]

Glaukon jest zachwycony wprost potęgą takiego artysty, ale Sokrates twierdzi, że w pewnej mierze każdy człowiek coś podobnego zrobić potrafi. Potrzeba tylko wziąć lustro i należycie ustawić a zobaczymy w niem słońce i twory niebieskie i ziemię i siebie samego i t. d. Tak, odpowiada Glaukon, ale te zjawiska, ujrzane w lustrze będą się zdawały być, ale nie będą prawdziwe! Otóż takim naśladowcą, podchwytuje Sokrates, jest każdy malarz. On także łóżko namaluje. Ale będzie to widziadło łóżka. A co powiemy o łóżku, zrobionem przez stolarza? Ono także nie będzie łóżkiem prawdziwem. Stolarz nie robi idei łóżka, nie robi tego, co stanowi istotę łóżka, nie robi nic

rzeczywistego, lecz coś, co wyobraża rzeczywistość. Ktoby twierdził, że stolarz
lub inny rzemieślnik, robi coś rzeczywiście istniejącego, prawdopodobnie się
myli. Tak przynajmniej sądzą, dodaje Sokrates z uśmiechem, ci którzy się znają
na takich kwestyach. A więc nie dziwmy się, że tego rodzaju wyroby bar-
dzo mało mają wartości, przyrównane do bytu prawdziwego.[35] Będą zatem
trzy łóżka; jedno istniejące w swojej przyrodzie,[36] które Bóg zrobił; drugie
zrobione przez stolarza, trzecie przez malarza. Malarz tedy, stolarz i
Bóg są trzema sprawcami (ἐπιστάται) tych trzech rodzajów łóżek![37] Bóg,
czy to nie chciał czy też musiał z konieczności, zrobił tylko jedno łóżko istotne, które
jest łóżkiem prawdziwem. Nie mógł ich zrobić więcej, bo gdyby choć dwa zrobił,
zaraz zjawiłoby się trzecie, ogólniejsze które wobec tamtych przedstawiałoby się jako kształt[38]
ich wspólny, łóżka, im udzielany. To nowe łóżko byłoby wtedy jedynem łóżkiem
istotnem prawdziwem. Wiedząc to, Bóg chciał być prawdziwym twórcą rzeczywistego łóżka,
a nie sprawcą tego lub owego łóżka, albo fabrykantem łóżek. Zrobił więc
jedno w swojej przyrodzie trwające łóżko. Należy stąd Boga nazwać przyrodzonym twórcą
(φυτουργός), bo przyrodzonym sposobem (φύσει) i łóżko i wszystkie
inne rzeczy zrobił. Stolarza zaś nazwiemy rękodzielnikiem (δημιουργός)
łóżka, malarza naweprzcie ani rękodzielnikiem ani sprawcą (ποιητής), lecz
co najwięcej naśladowcą (μιμητής). Tak więc to, co on płodzi, przychodzi dopiero na trzeciem
miejscu, po tworach przyrodzonych, istniejących rzeczywiście. I zaraz stosu-
je Sokrates tę konkluzyę do poety tragicznego. On także, skoro jest
naśladowcą, przychodzi na trzeciem miejscu po „króla i prawdzie" czyli po
filozofie, oglądającym idee prawdziwie istniejące.[39]

To oddalenie od prawdy ~~...~~ i niemożność oglądania jej wycisnęły na produkcyi artystycznej piętno nieświadomej niższości i fałszu. ~~Sokrates~~ Malarz ~~może~~ naśladuje wyłącznie ~~sprzęty~~ rzeczy, zrobione przez rękodzielników a naśladuje ~~zawsze~~ jednostronnie i powierzchownie; jednostronnie, bo okazuje ~~nam~~ zawsze ~~każdy~~ przedmioty namalowane z jednego punktu widzenia 40) a powierzchownie, bo chwyta pewne szczegóły, nie znając całości ~~nie uwzględniając ich~~. Gdy maluje szewca lub cieślę, zajętego ~~wyko-~~ swoją pracą zawodową, wywołuje w nas złudzenie ~~wywołującego przez ruchy swej sztuki~~, że to szewc lub cieśla prawdziwy, a jednak nie ~~ma żadnego pojęcia~~ zna się na ich rzemiośle, nie ~~o ...~~ potrafi uszyć trzewika ~~ani~~ zrobić jakiegokolwiek sprzętu. Ale publiczność niewprawna i nierozsądna będzie przekonana, że malarz zna wszystkie kunszty i rzemiosła, skoro z tatwością przedstawi ich sposób produkowania i same wyroby ~~maluje w swoich obrazach ich wyroby lub wykonywanie~~. A jednak rzemieślnik znajduje się daleko bliżej prawdy ~~od niego~~, bo choć wyrabia rzeczy, które ~~właściwie~~ nie są, wpatruje się przecież w ich odwieczne, niezmienne wzory i wedle możności robi coś do nich podobnego. 41) Malarz przeciwnie naśladuje te drugorzędne ~~objawy~~ twory i to jeszcze powierzchownie, ukazując niejako widziadło zdjęte z innego widziadła. 42) Ten naiwny pogląd, stawiający szewca wyżej od malarza, ~~żądający~~ zmierza 707 w gruncie do tego, że ~~aby wolno było~~ tylko szewc, nie kto inny, będzie mógł malować wnętrze szewieckiego warsztatu, a wymyślił go ~~...~~ Platona, aby dobić Homera i w jego osobie wszystkich poetów dramatycznych. Jeżeli powszechnie twierdzą, że poeci ~~Mówią, że poeci i naśladowcy~~ są bardzo biegli we wszystkich sztukach i naukach, ludzkich i boskich, ~~Ale~~ uważa ~~jest~~ to Platon za ~~...~~ złudzenie, ~~...~~ bo ~~tak~~ oni ~~wyglądają tragików, jak oni sami~~, są tylko twórcami mamideł i dopiero na trzeciem miejscu, podobnie jak malarze, szeregują się w stosunku do prawdy. 43)

Homer i podobni jemu poeci nie znają się na medycynie, choć o niej mówią, nie umieją praktykować sztuki lekarskiej, a jeżeli rozpisują się o wojnie, o prowadzeniu armii, o administracji państw lub wychowaniu człowieka, 44) wolno takie wystosować pytanie: „Drogi Homerze! gdybyś nawet nie znajdował się na trzeciem miejscu od prawdy w traktowaniu cnoty, twórcą byś widziadeł, jak określiliśmy każdego naśladowcę, lecz gdybyś nawet był na drugiem miejscu i mógł wiedzieć, jakie to starania robią ludzi lepszymi lub gorszymi w życiu prywatnem i publicznem, powiedz nam, które z miast zostało przez ciebie lepiej urządzonem, jak n.p. Lacedemon przez Likurga a przez wielu innych wiele miast wielkich i małych? Które miasto głosi o tobie, że byłeś jego dobrym prawodawcą i że wyświadczyłeś jemu przysługę? Charondasa wymieniają Italia i Sycylia, my zaś Solona. A ciebie kto? – Czy on potrafi kogo nazwać? – Nie sądzę, odparł Glaukon, bo nawet Homerydzi nikogo nie wymieniają. – Ale może zachowała się pamięć jakiej wojny ze czasów Homera pod jego dowództwem lub za jego radą szczęśliwie prowadzonej? – Nie zachowała się! – 45)

W tym tonie prowadzi Sokrates dalej swoją indagację. Wykazuje, że śpiewak Iliady nie zrobił żadnych odkryć naukowych ani technicznych, jak Tales lub Anacharsis; nie wychowywał młodzieży, na kształt Pitagorasa, nie umiał nawet otaczać się zwolennikami, jak Sofiści a jego częste włóczenie się po miastach Grecji, w biedzie i opuszczeniu, pokazuje, jak mało się nim, a podobnie i Hezyodem, interesowano, jak mało ceniono przebywanie z nim i dyskutowanie. 46)

Powiemy więc, że od Homera począwszy poeci naśladowali tylko mamidła cnoty lub innych wzory, ale prawdy nigdy nie imali się. Umiejąc ~~ją~~ jedynie naśladować, sposobem malarzy dobierali kolorów i za pomocą słów i frazesów (ὀνόμασι καὶ ῥήμασι) wywoływali w słuchaczach złudzenie, że się znają na sztuce szewieckiej, wojennej lub innej, o których śpiewali. Ale złudzenie to było tylko możebne przez urok wierszy, który metrem, rytmem i harmonią porywa publiczność. ~~Ale~~ Pozbawione zaś tych ozdób, słowa poetów nie robią żadnego wrażenia, zupełnie jak twarzyczki nie ładne, ale świeże, przestają się podobać, gdy zwiędną.[47] Dodawszy jeszcze kilka uwag o nieuctwie i braku doświadczenia, którem grzeszą artyści naśladowcy, jest Sokrates przekonany, że dowiódł dwóch rzeczy: 1° każdy naśladowca zna tylko powierzchownie to, co naśladuje i bawi się w dziecinną igraszkę; 2° poeci dramatyczni, czy posługują się jambem czy hexametrem, są najpospolitszymi naśladowcami a jako tacy oddaleni o trzy stopnie od prawdy.[48]

Ale na tem nie koniec. Sokrates jeszcze wiele innych odkrywa grzechów, których ciągle dopuszczają się w sposób bezczelny malarze i poeci tragiczni. ~~Mamidłami~~ Urojeniami swemi zwracają się do niższych władz duszy a jasność sądu o rzeczach uniemożebniają.[49] Przyzwyczajają człowieka do gwałtownych wybuchów radości lub smutku, zamiast kazać mu znosić mężnie swoje bóle, zwłaszcza gdy znajduje się razem z innymi, mogącymi gorszyć się jego wyuzdaną wesołością lub lamentem rozpaczliwym.[50] Ale poeci, zamiast dać przewagę rozumowi, wolą

malować grę namiętności, bo ~~tak~~ więcej jest urozmaiconą i podoba się tłu-
mom a tak tworzą dzieła bez wartości i t. p. 51) Najgorsze zaś to, że
nawet ludzie rozsądni, patrząc na patetyczne szamotanie się bohaterów
tragicznych, poczynają się dla nich sympatyą i zwolna ich naśladują, jak i
z komedyi widz nawet stateczny wynosi pociąg do błaznowania. 52) Tak
więc nawet najlepsi, ~~ulega~~ tracą to panowanie nad niesfornemi władza-
mi niższemi duszy, bez którego ani cnoty posiąść się można ~~moga~~ ani szczęścia. „Gdy
tedy spotkasz się, Glaukonie, z wielbicielami Homera i prawić będą,
że poeta ten wychował Grecyę i zasługuje na to, aby dla porządnego ~~urządzenia i~~
~~prowadzenia~~ spraw ludzkich, wziąć go do ręki i na uczyć się od niego, jak ~~aby~~
całe życie swoje ~~według tego poety~~ ułożyć ~~uporządkować~~ i przeżyć, ~~to~~ trzeba takich ludzi po-
kochać i uczcić, jako bardzo dobrych i zacnych i przyznać im, że
Homer jest największym z poetów i pierwszym z tragików, ale wiedzieć trzeba
że do naszego miasta z poezyi przyjmujemy tylko hymny na cześć
bogów i panegiryki wielkich mężów. Gdybyś zaś Muzę ową milutką ~~rozkoszną~~
wprowadził, czy liryczną czy epiczną, zaraz rozkosz lub smutek zapa-
nują ~~w~~ miejsce zamiast praw i rozumu który powszechnie za wzór najlep-
szy zawsze uchodził" 53) Kończy się zatem „starodawna waśń mię-
dzy filozofią a poezyą" 54) wypędzeniem tej drugiej a jeżeli Platon
uważa za potrzebne usprawiedliwiać swoją „srogość i dzikość" ~~ot~~
i przyzwala ~~księgi~~ rewizyę ~~proc~~ wyroku, gdyby „poezya imitująca, służąca rozko-
szy" przywiodła na korzyść swoją poważne dowody, każdy przeczuwa, że
~~ona~~ ~~poezya~~ los jej z góry jest przesądzony ~~przegrałaby~~ ~~niewątpliwie~~ drugi proces. Aby dla niej być sprawie-
dliwym, musiałby Platon zmienić zasady swego systemu a tego trudno

się

żądać. Poświęcić swój system, przechodzi siły filozofa.

:703|704:

Sądy literackie Platona przedewszystkiem rażą fanatyzmem, któremu nie było równego aż po dni Tertulliana albo Lutra. Czasem zdaje ci się, że nie syn Apollinowy odzywa się, lecz jakiś Comte, który także sporządził listę dzieł, przeznaczonych na zachowanie; zresztą całość chciał skazać na spalenie. To też byłoby najlepiej dla czci wielkiego męża, nie rozwodzić się wcale nad tym jego obłędem, bo trudno nazwać inaczej stan duszy, w którym znajduje się Platon, mówiąc o Homerze lub poezyi tragicznej. Niewątpliwie uczulibyśmy również wrażenia twardego, gdyby kto temi samemi argumentami chciał przekonać nas, że „Herman i Dorotea" lub „Pan Tadeusz" nie powinny być czytywani po szkołach ani „Śmierć Wallensteina" grywana w teatrze. Wszak Goethe, Mickiewicz, Schiller także malują sceny wojenne, myśliwskie, zbójeckie, parlamentarne, rolnicze, pasterskie, choć nie bardzo byli biegli w tych zawodach; oni także wywołują w słuchaczach całą skalę uczuć najmiętszych i łagodnych, od ponurej rozpaczy do wyuzdanej radości, od nieśmiałych zwierzeń i cichych westchnień do gwałtownych zaklęć i dławiących łkań. Według Platona wszystko to naganne i grzeszne, bo gdy poeci rozprawiają, to błagają, a gdy śmieją się lub płaczą, to drażnią albo pieszczą najpodlejsze duszy naszej zapędy. Ale co powiemy, gdyby rzecz się miała przeciwnie? gdyby pokazało się, że poeci mówią prawdę, przedstawiając człowieka takim, jakim jest w istocie? Wtedy Platon byłby musiał albo porzucić swoją rzeczpospolitą albo z gruntu ją zreformować. Tego nie chciał. Jest przeświadczony, że poeci czynnie kłamią lub przynajmniej źle widzą prawdę. On

zaś wiersz, że cały prawdę ogląda. Nie chcieli jednak zrozumieć – inde irae – że poeci także ją oglądają, ale innym sposobem. Oni konkretnie, on abstrakcyjnie. Filozof bada naturę ludzką i zbiera wszystkie jej przyczyny i wiedzę, poeta ukazuje nam tę samą naturę, wcieloną w kształt jednostkowy, w pełnem życiu i działaniu. To zrobił Homer a zrobił tak doskonale, że ludzkość europejska pokochała go i za mistrza obrała. On także wychował Platona. Ile razy ten w dialogach swoich idzie za natchnieniem apollinowem i tworzy przedziwne postacie Fedona, Charmidesa, Alcybiadesa, a przed innymi Sokratesa, bierze kolory z palety chijskiego pieśniarza i pędzel porusza według jego metody. Ale traci go z oczu, gdy bawi się w abstrakcye. W Rzeczypospolitej pełnem tchną życiem osoby dialogu, one nas najwięcej zachwycają, bo też to postacie iście homeryczne, zacząwszy od starego Kefalosa. Ta pełnia życia i bogata znajomość wszystkich tajników duszy, złożone w poezyach homeryckich, stanowią ich wpływ na oświatę, ich udział potężny w tworzeniu się wszechładnej kultury.

[705

Literatura rzymska od kolebki aż do śmierci rozwija się pod oczarowaniem ich [illegible]. Boecyusz podobno był ostatnim Rzymianinem, jak mówią; on też ostatni na zachodzie czytywał Homera po grecku. A gdy z barbarzyńskiego zamętu, pod koniec średnich wieków, nowa wykwita się synteza poetyczna, jedna z największych, stary wieszcz grecki i rodzicem jej duchowym jest i niedorównanym piastunem. Wszak Eneida przez niego wypielęgnowana, a bez Eneidy nie byłoby „Boskiej Komedyi". To też słusznie Dante nazywa go „mistrzem najwyższym"!

[p. 705 – ark. 45

niejszych pieśni, którym jak orzeł nad innych wylata." 55) Ile zaś nowsze literatury zawdzięczają Homerowi, to wyrażać, byłoby godnem zadaniem badacza dziejów kultury. Taki a nie kto inny powinien napisać monografię, którą wyobrażam sobie jako wspaniały komentarz do słów poety:

Trois mille ans ont passé sur la cendre d'Homère,
Et depuis trois mille ans Homère respecté
Est jeune encore de gloire et d'immortalité.

Sąd ten spokojny, zatwierdzony powagą wieków, pozostanie na zawsze wyrazem ludzi, kochających prawdę i piękno. Jeżeli Platon innego był zdania, należy fakt ten zapisać z głębokim smutkiem, i należy go także wytłumaczyć, ale nie wolno go zmienić. Niektórzy komentatorowie, wbrew wyraźnym oświadczeniom filozofa, utrzymywali, że jego niechęć do Homera i tragików była tylko udaną, a zakaz czytania ich dzieł był tylko względny, odnoszący się wyłącznie do młodzieży nie doświadczonej. Wedle rozumowania tych panów cele praktyczne, bakalerskie kazały rugować poetów wspomnianych ze szkół i teatrów. Ale dorosłym zawsze było wolno ich się wczytywać do sytości. 57)

Takie zdanie nie tylko sprzeciwia się wyraźnym słowom Platona [58]) lecz wszystkim jego poglądom estetycznym, które przecież nie zostały wymyślone dla potrzeb pedagogicznych, lecz polegają na metafizyce. Zarazem w oczach poważnego filozofa ma szczególne znaczenie bezwzględne, obowiązujące wszystkich. Czy metafizyka platońska nadaje się do utworzenia jakiejś estetyki? czy Platon miał wogóle jakąś estetykę systematycznie ułożoną? te pytania równie ważne jak ciekawe, odkładamy do rozbioru jego „Praw". Tyle jednak już tutaj nadmienić możemy, jako wynikające z poprzedzającego streszczenia, że filozof krytykuje niektóre sztuki piękne z punktu widzenia technicznego i formalnego, potępia je nietylko względnie, jako szkodliwe, lecz i bezwzględnie, jako nie odpowiadające wymaganiom sztuki prawdziwej. Atoli estetykę właściwą zostawiamy na później, teraz kończymy rozbiór Rzeczypospolitej. Pozostaje druga część dziesiątej księgi, o której wspomniałem, że ona także jest rozprawą dodatkową. Zaznaczmy przedewszystkiem, że prawdziwie po mistrzowsku została przyczepiona do całości. Dotąd nie mówiono o następstwach tak sprawiedliwości, jak bezprawia. Glaukon i Adeimant żądali wyraźnie, żeby bez żadnego względu na dobre lub złe następstwa sprawiedliwości pokazano, że ona sama w sobie dobrą jest i do szczęśliwości wystarcza, nawet, gdyby żadna jej nie dostała się nagroda, ni od bogów ni od ludzi. [59]) Sokrates spełnił kompletnie to zadanie. Zgodzili się

wszyscy:

że dusza zawsze „powinna czynić sprawiedliwość, bo to jej dobro najwyższe. Powinna ją pociągać wtedy, gdy nikt się tego nie domyśla, lub co jest trudniejsze, gdy wszyscy sądzą, że jest nie dobra i kocha się w bezprawiach. 60) Ani pierścień Gygesa (władzy/owładania), ani szyszak Plutona, choć zapewniające bezkarność, nie powinny duszy wstrzymać od cnoty. 61) Ale takie przypuszczenie było tylko potrzebne chwilowo do lepszego wyjaśnienia bezwzględnej wartości cnót wszelkich; teraz wolno, a nawet potrzeba przywrócić im, a przedewszystkiem zaś sprawiedliwości, wszystkie korzyści doczesne i wieczyste. 62) Bo dusza jest wieczna, a doczesne nagrody, dostające się człowiekowi sprawiedliwemu, niczem nie są w porównaniu z temi, które oczekują go w życiu przyszłem.

Uważa za potrzebne Sokrates dowieść najprzód nieśmiertelności duszy. Dowody te streściłem w wydziale o psychologii platońskiej. 63) Tam także wyłożyłem, co sądzić należy o zdziwieniu Glaukona, gdy nagle został zagadnięty: „czy nie pojmujesz, że dusza nasza nieśmiertelna i nigdy nie ginie"? 64) Po trzech dowodach 65) wykazujących nieśmiertelność duszy, przechodzi Sokrates do tego, co jemu wydaje się rzeczą najpewniejszą, do nagród przyznawanych sprawiedliwości w tem i przyszłem życiu przez ludzi i bogów. A nietylko uważa Sokrates to za rzecz pewną, lecz i za bardzo ważną. Dobrze to przypomnieć

wobec różnych skrajnych teoryi etycznych, jakoby należało cnotę prak-
tykować jedynie dla niej samej, bez względu na dwa zasadnicze pojęcia
nagrody i kary. Zwłaszcza zwolennicy Kanta głoszą wyraźnie tego
poglądu a każde uleganie dwom wzmiankowanym pobudkom za grzeszną
słabość i za obniżanie poziomu moralności. Gdy zaś chodzi o zagrobowe nagrody
lub kary, fanatyzm nowych autonomistów etycznych nie
zna granic żadnych i wściekle rzucają się na chrześcijaństwo za to, że ciągle straszy
piekłem a przynęca niebem. Ale już czterysta lat przed chrześcijań-
stwem Sokrates uważał, że sprawiedliwy ma się spodziewać nagro-
dy a niesprawiedliwy obawiać kary. Widocznie umysł wszech-
stronniejszy od współczesnych moralistów antyklerykalnych, zwłaszcza
francuskich, skoro twierdził śmiało, że Bóstwo kocha ludzi sprawiedliwych,
a nienawidzi złych. -- „Czy także nie przyznasz, że człowiekowi przez bogów
ukochanemu, wszystko, co od nich jemu się dostaje, najzupełniej wychodzi na dobre,
chyba, że jakieś nieszczęście nieuniknione prześladuje go za dawne winy?
-- Przyznaję to najchętniej. -- Wtedy także powinieneś uznać, że gdy spada na człowieka
sprawiedliwego ubóstwo lub choroba lub inne jakie nie-
szczęście, które za takie uchodzi, wszystko to ostatecznie jemu obróci się na
dobre, czy za życia jeszcze, czy po śmierci. Bo nigdy nie opuszczają
bogowie tego, który pragnął być sprawiedliwym a stawał się, ile to

m

w mocy człowieka, przez cnotę stać się podobnym do bóstwa. –
Godzi się przypuszczać, że taki nie będzie zaniedbanym przez ~~podobnego~~ ~~tego, do którego staje się podobnym~~ tego, do którego chce być podobnym. –
Czyż wtedy nie trzeba przeciwnie ~~twierdzić~~ rozumieć o niesprawiedliwym? – ~~Bez~~ Z pewnością. – Takie więc nagrody wyznaczone są dla sprawiedliwego od strony bogów! –" 66)

Sokratesowi nawet zdaje się, że już w tem życiu sprawiedliwy doczeka się często uznania i zaszczytów a niesprawiedliwy, który sromotę; 67) ale czemże to wszystko wobec nagród lub kar niezmierzonych, które zgotowane zostały w życiu przyszłem dla cnoty i dla zbrodni. Skąd jednak to wiadomo? Czy prócz filozoficznych domysłów istnieje jakieś orzeczenie lub świadectwo, poparte tradycyą? Chrześcianin polega na słowach Chrystusa, że pójdą źli na mękę wieczną a sprawiedliwi do żywota wiecznego. 68) Ale Platon nie znał ewangielii a Żydzi, podówczas jedyni stróże objawienia bożego, nie byliby mu nic umieli powiedzieć o nagrodach wiecznych. Wprawdzie wierzyli przeważnie w nieśmiertelność duszy, ale nie bardzo troszczyli się o to, co się z nią stanie aż do zmartwychwstania ciała. Stary testament milczy o życiu w niebie, bo niebo było zamknięte. Chrystus jeszcze nie zstąpił do piekieł. Na pytanie Dantego, czy nigdy choćby jedna dusza własną lub cudzą zasługą nie wydostała się z świata podziemnego, odpowiada Wirgili, że był tam świeżym przybyszem, kiedy Władzca, uwieńczony koroną zwycięstwa, zszedł i wyzwolił praojca naszego rodu wraz z patryarchami i tłumem sprawiedliwych. A kończy znaczącem oświadczeniem:

i innych dusz wiele
Wywiódł i szczęściem udarował wiecznem.
Masz tedy wiedzieć, że nigdy przed temi
Dusze człowiecze zbawione nie były." 69)

Takiego tedy świadka wezwie Platon na poparcie swej tezy? Czy może Homera? Ale tego powaga została zgruntu zniszczoną w tej samej

księdze. Homer zresztą nie zna rozgrzeszenia pozagrobowego; nie tylko katusze, zadawane wielkim winowajcom 70) i jeszcze nudne jakieś miejsce rozmowy na łące Asfodelu, które prowadzą dusze zmarłych. Wszystkie one tak mało zadowolnione ze swego losu, że gotowe każdej chwili przyjąć twardy obowiązek parobka na powierzchni ziemi. Tak one tęsknią za życiem, za słońcem, za wonnem powietrzem i pracą poważną. 71) To też odrzuca Platon z oburzeniem „bajki Alkinoosa", aby zastąpić je opowiadaniem „dzielnego męża" 72) Jest nim Er, syn Armeniosa, rodem z Pamfilii, przez niejednego tłumacza i przez Słowackiego przerobiony na Armeńczyka. 73) On poległ w bitwie, nie pod Kaukazem, jak u Słowackiego, lecz w ojczystej Pamfilii. Zwłoki jego, choć pozostały dziesięć dni na pobojowisku, nie były zepsute; zabrano je więc do domu i złożono na stosie. Ale gdy miano go zapalić, nieboszczyk nagle się przebudził i począł opowiadać, gdzie był i co widziała dusza jego przez owe dni dziesięć. 74)

Po wyjściu z ciała dusza jego znalazła się z tłumem dusz innych na miejscu przedziwnem. Tam były w ziemi dwa otwory a drugie dwa nad niemi, w sklepieniu niebieskiem. W pośrodku siedzieli sędziowie i wedle ich wyroku, dusze dobre szły w górę do nieba przez otwór po prawej stronie, złe dusze schodziły pod ziemię po lewej stronie. Era nie sądzono, ponieważ nie był umarły, kazano mu jednak, teraz ma pilnie przypatrywać się wszystkiemu, a potem zdać sprawę ludziom, gdy do nich powróci.

Wtedy widział Er, jak inne dusze wychodziły z ziemi po prawej stronie, okryte błotem i kurzem, a równocześnie przez otwór w niebie po lewej stronie schodziły dusze czyste i bez skazy. Jedne i drugie zdawały się przybywać z długiej podróży i cieszyły się, że zeszły się razem na łące przedziwnej, gdzie stał Er Pamfylijczyk. Były to same dusze, które przed tysiącem lat opuściły ciała swoje, i według brzmienia wyroku, albo używały szczęścia w niebie albo pokutowały w piekle. Opowiadały sobie teraz nawzajem, jakie wycierpiały kary lub zaznały rozkoszy, i wypytywały się o wspólnych znajomych. Przeżyły zaś tysiąc lat w ten sposób, ponieważ każda wina czy zasługa bywa po śmierci dziesięciokrotnie karana lub wynagradzana. Licząc tedy na jedno życie ludzkie w przeciętnie sto lat, potrzeba tysiąca lat, aby stało się zadość sprawiedliwości bożej. Oczywiście kary i nagrody różnej są wielkości. Największe kary przygotowane dla zdrajców ojczyzny, tyranów, rozbójników i t. d. Największe nagrody dla tych, którzy czcili Boga i rodziców. 75) Opowiadał także Er niejedno o losach dzieci, które zeszły zaraz po narodzeniu. Szkoda wielka, że Platon to pominął, jako nie godne wzmianki. 76) Za to dłużej rozwodzi się nad „wielkim Ardieuszem”, który podobno gdzieś panował w Pamfilii, zgładziwszy ojca i starszego brata a teraz z kupą innych tyranów pragnął wydostać się z otchłani. Ale otwór począł straszliwie ryczeć, i zaraz przybiegli ogniści czarci i związawszy winowajców, okładali batogami, wlekli po cierniach a w końcu do Tartaru wrzucili, gdzie

pozostaną na zawsze. Tak zaręczały dusze, które patrzały na katowanie tyrana i jego towarzyszy a drżały jeszcze na wspomnienie ryków, które zawsze odzywały się, gdy jaka dusza przed ukończeniem pokuty chciała przedostać się przez otwór na ową łąkę upragnioną. A były i dusze, których pokuta nigdy się nie skończy, bo dopuściły się grzechów, nigdy nie przebaczonych 77) Należy podnieść ten szczegół, bo w Fedrosie nie ma mowy o wiecznem zbawieniu lub potępieniu, jest tylko dziesięciotysiącletnia wędrówka, po której dusza każda wraca do nieba. Ale nowy upadek nie jest wykluczony, po którym nowe nastąpi wygnanie i tułactwo nowe, równie długie, jak poprzednie. 78) Dopiero w Gorgiaszu i Fedonie pewne dusze od razu idą na wieczne kary lub nagrody, większość wraca w oznaczonym czasie na ziemię. 79) Ten pogląd wyższy także w Rzeczypospolitej utrzymany został a jeżeli w szczegółach, zwłaszcza w opisie świata podziemnego, jest zaniedbany i pobieżnie nakreślony, trzeba to uniewinnić bogactwem kolorów, poświęconych temuż przedmiotowi w Fedonie. Jak do niego i do innych dialogów odsyła Platon czytelnika przy dowodzeniu nieśmiertelności dusz, 80) mógł i w sprawie kar wiecznych słusznie przypuszczać, że obraz piekła dobrze znany czytelnikom z Fedona. 81)

Zbieranie się dusz trwało siedm dni. Ósmego wszystkie ruszają nareszcie z łąki ku pewnemu miejscu, gdzie zaszedłszy po czterech dniach, widzą w dali wielkie światło. Rozciąga się od nieba do ziemi, na kształt sterczącej kolumny, podobne do tęczy, ale jaśniejsze i czystsze. Potrzeba jeszcze marszu całodziennego, aby przy niem stanąć. Pamiętajmy, że to już dzień dwunasty letargu, w którym pogrążone jest ciało Era. Wkrótce przebudzi się na stosie. Dotąd wiele nie widział, bez, że Dante przez połowę tego czasu przeszedł piekło i stanął na szczycie góry Czyśćcowej. Toteż główna wizya Era przypada dopiero na ostatnie godziny jego wycieczki po fantastycznej i malarskiej w pośrodku światła drogi mlecznej, bo to jest owa jasna kolumna i spostrzega, że środku tego światła schodzą się i związane są końcówki nieba, a światło jest dla nieba tem, czem obwiązania dla statków, bo ściąga i podpiera cały jego okrąg. U szczytu nieba, tam gdzie światło z niem było związane, wisiało wrzeciono Konieczności, nadające ruch jego obrotom. Stopa wrzeciona i hak były ze stali, wartaczka zaś z różnej materyi. Ta wartaczka jest symbolem systemu kosmologicznego, jaki wyznawał Platon. Toteż zawsze badano z największem zajęciem kształt jej i właściwości. Z boku widziana była wartaczka podobna do „zwykłych" t.j. do szerokiego pierścienia, ale różniła się tem, że w niej siedziało jeszcze siedm wszystkich pierścieni, koncentrycznie umieszczonych na około pręta lub raczej słupa wrzecionowego, odstających jednak od siebie. Siedziały jeden w drugim, jak pudła okrągłe, pozbawione dna, przez środek zaś najwewnętrzniejszego przechodził słup owego kosmicznego wrzeciona

Z boku tedy widziana wartaczka robiła wrażenie jednego potężnego, szerokiego pierścienia, osadzonego na wrzecionie, ale z góry patrzącemu ukazywały się wierzchnie brzegi wszystkich ośmiu wartaczek, na kształt ośmiu kół koncentrycznych o różnej szerokości. Jeżeli oznaczymy zewnętrzne koło przez liczbę 1 a najwewnętrzniejsze przez 8, proporcyę szerokości kół otrzymamy taką: pierwsze będzie najszersze, potem zmniejsza się szerokość w tym porządku: szóste, czwarte, ósme, siódme, piąte, trzecie, drugie. Kolor zaś kół tak się przedstawiał: pierwsze, czyli największe i wszystkie inne obejmujące, było wielobarwne, siódme najjaśniejsze, ósme pożyczało kolorytu swego blasku od siódmego; kolor drugiego i piątego był prawie jednaki i więcej zbliżony do żółtego od tamtych; trzecie koło było najbielsze, czwarte nieco czerwone; szóste co do białości wychodziło na drugiem miejscu, było mniej białe od trzeciego.84)

Taką formę ruchu i szybkości wrzeciona niebieskiego Platon określił. Wrzeciono i razem z niem pierścień zewnętrzny obracają się naokoło swej osi jednostajnie w ten sam sposób, ale siedem wewnętrznych kół, prócz tego zwolna obraca się w kierunku przeciwnym.85) I wprawdzie koło najwewnętrzniejsze ósme (t.j. księżyc) obraca się najszybciej, potem przychodzi mniejsza szybkość kół siódmego, szóstego i piątego (t.j. słońca, Wenery i Merkurego), która jest w każdem z nich mniej więcej ta sama; daleko wolniejszy jest obieg czwartego koła (czyli Marsa), jeszcze wolniejszy trzeciego a najwolniejszy drugiego. Obraca się zaś wrzeciono na kolanach Konieczności a na każdem z kół wartaczki siedzi Syrena i razem

niem
z ~~nim~~ obracając się wydaje zawsze jeden i ten sam głos. Ośm tonów,
~~składa~~ brzmiących z ośmiu kół, składa się na doskonały akord. —

Z systemem astronomicznym Platona spotkamy się raz jeszcze w Timeuszu. Tutaj obchodzi nas wpływ obrotów kosmicznych na losy ludzkie. Wrzeciono wraz z swoją ośmioraką wartałką obraca się, siedząc na kolanach Konieczności. Jego plastycznie ani jasno wyobrazić sobie nie można, bo szczyt wrzeciona przymocowany do sklepienia niebieskiego a koniec przez ziemię przechodzi. Z pewnością śmiertelna prządka w podobnej pozycji prząść by nie potrafiła. Jest to obraz nieścisły, mający przypominać chyba nieubłagany porządek mechanizmu światowego. Obok Konieczności zaś w równych odstępach siedzą na tronach trzy Parki córy jej, z wieńcami na głowach i w białych szatach. Wtórują śpiewem swoim melodyi ośmiu Syren. Lachesys opiewa przeszłość, Klotho teraźniejszość, Atropos to, co będzie. Podczas śpiewu Klotho niekiedy prawą ręką dotyka się wrzeciona, podtrzymując jego obrót zewnętrzny, Atropos lewą ręką podobnież czuwa nad ruchem wewnętrznym wartałki, Lachesys zaś przemienny jedną lub drugą ręką i zewnętrzny ruch wrzeciona, i wewnętrzny wszystkich wartałek reguluje. 86/ 716

Przed tą Lachesys zatrzymały się dusze. Wtedy zjawił się prorok jakiś, uszykował dusze w szeregi a wziąwszy z łona Parki losy i wzory żywotów, wszedł na wysoką mównicę i tak się odezwał: „Oto co mówi córa Konieczności, dziewica Lachesys: Dusze dzienne! Nowy zaczyna się obrót śmiercionośny dla rodu znikomego. Nie was wylosuje demon, lecz same wybierzecie sobie demona. Kto pierwszy los wyciągnie, pierwszy niech obiera sobie żywot, w którym pozostanie koniecznie. Cnota nie zna pana a dostanie się każdemu

w miarę, jak będzie cenił ją lub lekceważył. Wina tego, który wybiera, Bóg bez winy." Po tych słowach rzucił wszystkim losy a każdy podniósł ten, który przy nim upadł, z wyjątkiem Era. Każdy zaś ze swego losu poznał, kiedy na niego przyjdzie kolej wyboru. Potem wyłożył prorok przed nimi na ziemi (wzory żywotów a tych było daleko więcej, niż wybierających. Były zaś te wzory wszelkiego rodzaju, tak zwierzęcych, jak ludzkich sposobów życia. Wśród nich były i samowładztwa, jedne trwające przez życie całe, inne przed śmiercią kończące się niedostatkiem, wygnaniem, ubóstwem. Były także żywoty znakomitych mężów, odznaczających się pięknością, siłą, walecznością, pochodzeniem sławnem i wiele podobnych wzorów.[87])

Nadeszła chwila straszna, mówi Sokrates do Glaukona, decydująca o przyszłości każdego człowieka. Gorąco upomina młodego przyjaciela, aby wszystkie zaniedbał nauki a jedną nabył, która mu da możność trafnego wyboru. Gdy rozważy wszystko, co dotąd powiedziano, potrafi przez umiejętne porównanie dodatnich i ujemnych stron życia ludzkiego takie sobie wyrobić zdanie o naturze duszy, jej przymiotach i potrzebach, że mający w Hadesie wybrać sobie nową egzystencyę, nie da się olśnić bogactwami lub innem mamidłem nierozważnem, lecz oświadczy się za życiem skromnem, umiarkowanem. Taki tylko człowiek może być szczęśliwym. Przygotowany przez dobrą filozofię i znając wartość prawdziwą życia, nie potrzebuje się lękać, że będąc ostatnim w szeregu wybierających, nie znajdzie już szczęśliwego losu. „Nawet dla tego, który przychodzi ostatni, przygotowane jest życie szczęśliwe, byleby żył ~~tak~~ ~~jak wypada~~ odpowiednio do zrobionego wyboru. Niech zatem ani ten, który pierwszy wybiera, nie ufa zbytecznie sobie, ani ten, który na końcu [717] przychodzi, niech nie upada na duchu." 88) Że Sokrates ma rację, pokazuje dalsze opowiadanie Era. Wybieranie nowych żywotów odbywało się w sposób śmieszny, czasem bolesny. Ten co pierwszy przystąpił, według wylosowanego porządku, rzucił się bez namysłu na wielkie samowładztwo, potem przypatrzywszy się bliżej wzorowi, spostrzegł, że prócz innych nieszczęść także ~~prze~~ przeznaczonem mu ~~takie~~ jest ~~życie~~ zjeść własne dzieci. Począł więc krzyczeć i lamentować a nie pomny przestróg proroka, obwiniał przeznaczenie swoje i bogi i wszystkich, ~~wszystko~~ tylko nie siebie. Ale na próżno, bo wyboru cofnąć nie można było. Wielu wybierało sposób życia, podobny do poprzedniego. Orfeusz postanowił

być łabędziem, bo ten przed śmiercią śpiewa, jak Grecy wierzyli. Nie chciał jednak po raz drugi narodzić się z niewiasty, bo pamiętał, że zginął z rąk kobiet. Z tych samych powodów Agamemnon wybrał życie orła. Tersytes zapragnął być małpą. Ostatni przyszedł Odysseusz a syt sławy i cierpień, długo szukał wzoru prywatnego, spokojnego człeka. Znalazł go gdzieś w kącie, (pominiętym przez innych. Wtedy zawołał radośnie, że nawet pierwszy przyszedłszy, nie byłby innego zrobił wyboru. 89)

Przechodzą potem dusze w tym samym porządku przed Parkę Lachesys. Ta każdej z nich wyznacza demona, mającego być stróżem jej w nowem życiu doczesnem i wykonawcą obranego losu. Ten powierzoną sobie duszę prowadzi naprzód pod rękę Parki Klotho, aby ta, przez obrót wrzeciona, potwierdziła obrane przeznaczenie. Dotknąwszy się jej, demon stanął z duszą przed przędzą Parki Atropos, aby to, co utkanem zostało, zrobić nieodwołalnem; nareszcie, gdy tak została odjęta możność powrotu, demon każdy ze swoją duszą, a Er także, przeszli pod tronem Konieczności i udali się na dolinę Zapomnienia (Λήθη), wśród nieznośnego, duszącego gorąca, bo nie było tam drzew ani roślinności. Noc przepędzili nad rzeką „Bez troski" (Ἀμέλης), której woda nie da się przechować w żadnem naczyniu. Każda dusza musiała wypić pewną ilość tej wody; te, które nieostrożnie piły za wiele, utraciły pamięć doszczętnie. Niebawem wszyscy posnęli, ale o północy rozległ się 718| grzmot i trzęsienie ziemi. Wtedy nagle zerwawszy się, wszystkie dusze, jakoby gwiazdy spadające, mignęły w różne strony, tam, gdzie każda miała się narodzić. Er sam, któremu nie pozwolono pić, wszystko

dobrze pamiętał. Nie umiał jednak wytłumaczyć, „jak dusza jego znowu znalazła się w swojem ciele. Dość, że nad ranem otworzywszy oczy, spostrzegł, że leży rozciągnięty na stole." 90)

„Tak więc, Glaukonie, opowieść ta zachowała się (i nas zachować może, jeśli w nią uwierzymy. Wtedy i rzekę Letę dobrze przejdziemy ani nie skalamy duszy naszej. Lecz za wspólną zgodą, przekonani, że dusza jest nieśmiertelna i potrafi znieść wszelkie złe i wszelkie dobre rzeczy, będziemy zawsze trzymali się drogi, wiodącej w górę i z roztropnością ubiegali się o sprawiedliwość, abyśmy i sobie i bogom przyjaciółmi byli, i teraz w tem tutaj życiu, i potem, gdy nagrodę cnoty uzyskamy. Wtedy, jak zwycięzcy, wszędzie zbierając podarki, będziemy i tutaj szczęśliwi i w owej tysiącletniej podróży, którą opowiedziałem." 91) Temi słowy kończy Sokrates wielką dyskusję o sprawiedliwości, która niegdyś zachwycała Greków a dziś jeszcze uchodzi słusznie za (wspaniały pomnik ludzkiego filozofowania. Bo książka ta dziwna, mimo pozornych zboczeń i niezliczonych paradoksów a nawet bardzo zawiłych dowodzeń, jakoby na uwięzi, w trzyma uwagę czytelnika rosnącem oczekiwaniem, bez chwili znużenia, a gdy ją skończył, żałuje, że już koniec. Ale cieszy się także, że istnieje dzieło tak udane co do formy i treści. A jednak próbowano wartość tego pomnika obniżyć, nawet zniszczyć. Dowodzono, że ani treść jego nie trzyma się razem ani forma nie jest jednolita ni skończona. Zawsze znajdą się krytycy, którzy chcieliby każdą wywrócić świątynię, by móc potem wykazać, że była źle zbudowana. Zastanówmy się choć po krótce nad ich robotą destrukcyjną.

Kompozycya Rzeczypospolitej platońskiej była i jest od dawna ulubionym tematem filologów. Już K. Fr. Hermann twierdził, że różne jej części powstały niezależnie od siebie w dość odległych odstępach. W epoce sokratesowej, gdy Platon podobno nic jeszcze nie wiedział o ideach, napisał

Księgę pierwszą. Jest to zwykły według Hermanna dialog sokratesowy nie różniący się od Lizysa, Lachesa lub Charmidesa. On stanowi całość dobrze zaokrągloną, z artystycznie wykończonym wstępem, ale nie wznosi się ponad rozbiór pojęcia sprawiedliwości indywidualnej. Dopiero w późniejszej epoce swego filozoficznego rozwoju, kiedy Platon doszedł do nierównie szerszej idei sprawiedliwości społecznej, postanowił napisać dzieło o Rzeczypospolitej. Miał to być wykład systemu politycznego, opartego na harmonii socyalnej. To jądro obejmowało ks. II–IV czyli to, co dziś powszechnie nazywamy częścią drugą. Do niej przydał autor następnie, jako antytezę uzupełniającą, dzisiejszą część czwartą (ks. VIII–IX), o wyrodnych formach państwowych. Ale podnoszone przez uczniów lub przeciwników zarzuty, może i własne powątpiewania o trwałości idealnej rzeczypospolitej, nawet o możności jej budowy, skłoniły autora do wyłożenia obszerniej kilku kwestyj zasadniczych, mimochodem poprzednio poruszonych, a w tym celu napisał dzisiejszą część trzecią (ks. V–VII) o wspólności majątków, żon i dzieci i wychowaniu filozofów, wraz z zarysem swej ideologii. Wsunął tę część nową między dwie starsze, a tak było dzieło gotowe. Jednakże nie miało wstępu. Przypomniał sobie wtedy Platon, że ma w tece ów dialog młodociany „o sprawiedliwości", i że mógłby służyć za portyk do nowego gmachu; jeszcze później na zakończenie napisał księgę dziesiątą. Między początkiem dzieła (t. j. ks. II) a końcem mogło upłynąć jakie lat dwadzieścia a przyczepiona później księga pierwsza, zrazu samodzielnie pomyślana i ułożona, jest oczywiście o wiele dawniejsza. Teorya Hermanna, nie poparta wystarczającemi dowodami,[92]) [721] dla wielkiej powagi

autora, znalazła wielu zwolenników, zwłaszcza w umiarkowanej formie, której nadał jej Steinhart,[93] ale później przemogło zdanie Susemihla, że Rzeczpospolita jest „dziełem we wszystkich częściach swoich z jednego odlewu i według jednego planu wykonanem".[94] Było to w r. 1857. Kwestya zdawała się być pogrzebaną, gdy po dwudziestu latach z pod popiołów nowe płomienie wydobyły się i rozniecity wielki pożar. Ukazała się uczona, namiętna książka, której mniej więcej treścią, że Rzeczpospolita jest właściwie jedynem dziełem autentycznem Platona, a w niem spisywał wszystkie spekulacye swoje, i to przez lat dziesiątki, nie dbając o ich zgodność ani porządek. Ale potem ułożył wszystko w całość, nie zdołał jednak usunąć ani licznych sprzeczności ani dualizmu dwóch poglądów na świat, walczących ze sobą a zawierających wiele niezgodnych składników.[95]

Książka Krohna winna rozgłos swój, bezprzykładny po części temu dualizmowi, który niejednemu dziś jeszcze wydaje się niepogodzonym, bo czasem Sokrates rozprawia jak realista, czasem jak idealista. Nawet Campbell, obrońca stanowczy jedności literackiej platońskiego utworu, przyznaje, że Krohn słusznie zwrócił uwagę powszechną na liczne podobieństwa między pierwszemi księgami Rzeczypospolitej a filozofowaniem Sokratesa we „Wspomnieniach" Xenofonta, oraz na niektóre nierówności w kompozycyi dzieła, które czy przypadkowe czy umyślne, tam rzeczywiście się nachodzą.[96] Tem się tłumaczy, że odnowienie dawnej tezy Hermanna spotkało się z sympatyami pierwszorzędnych uczonych, zwłaszcza filologów, którzy stanęli po stronie Krohna. Nawet gdy znacznie pozmieniali jego argumenta i wnioski ostateczne, przyznawali mu bez zazdrości sławę pierwszeństwa.

Pfleiderer trochę zmieniwszy myśl zasadniczą Krohna, rozkłada podobnie Rzeczpospolitę na kilka sprzecznych części, które z różnych pochodzą czasów.97) Z początku była sprawozdaniem z reform politycznych, które filozof zamierzał wprowadzić w życie, licząc się z rzeczywistością stosunków codziennych. Był bowiem realistą i empirykiem, jak nauczyciel jego. Ale zbrzydziwszy sobie, po licznych niepowodzeniach, to co widział i słyszał dokoła siebie w ówczesnem podupadłem społeczeństwie ateńskiem, porzucił się w skrajny idealizm i przeniósł punkt ciężkości i cele pracy ludzkiej do świata nadzmysłowego. Nie przestał być reformatorem, ale program reform był inny a sposób pisania także owiany był innym duchem. W końcu jednak wytrzeźwił i szukał jakiegoś kompromisu między pierwszym programem a drugim. Właściwie był powinien oba porzucić, jak Pfleiderer sądzi i nowy napisać, ale żal mu się zrobiło długiej pracy i chciał zachować ślady i świadectwa dawnego sposobu myślenia. Ułożył więc to, co w różnych czasach napisał, w całość jako tako wygładzoną i zaokrągloną. Był to błąd wielki, jak poucza nas erudyt niemiecki, bo w tej „autobiografii politycznej" Platon tak zgrabnie zatarł krytyczne i przejściowe chwile swego duchowego rozwoju, że wszystkim następnym pokoleniom narzucił iluzyę jednolitego i zgodnego systemu. Ale dzielny profesor tubingski rozproszył to złudzenie a jak niegdyś teologowie tubingscy odkryli niezliczone sprzeczności historyczne i dogmatyczne w pismach Nowego Testamentu, tak on, według tej samej nieomylnej metody postanowił wydobyć wszystkie dwuznaczności, decepcye, kontradykcye, kryjące się pod ostateczną redakcyą Rzeczypospolitej

[98] Oto treść książki, mającej wspaniałą objętość, bo dziewięćset kilkadziesiąt stron – a napisanej stylem barwnym, nerwowym, świadczącym o wielkiej pewności siebie autora a jeszcze większej pogardzie zdań przeciwnych. A choć wszystkie twierdzenia jego zostały gruntownie zbite,[99] pokutują one ciągle po historyach literatury i filozofii jako prawdy udowodnione. Oględny Christ[100] niektóre z nich poparł swoją uczonością filologiczną a genialny Rohde[1] odświeżył je w cokolwiek odmienionej formie. Dla niego Krohn i Pfleiderer zupełnie dowiedli, że Rzeczpospolita zawiera dwie różne epoki filozofii platońskiej tylko powierzchownie zespolone w jakiemś późniejszem niedostatecznem opracowaniu. Windelband[2] tak samo odmawia dziełu jedności myślnej i artystycznej a wszystkie usiłowania, by ją obronić, uważa za chybione. Do podobnych wyników doszli Immisch[3] i Döring,[4] tak że wiara w jednolitą, artystycznie wykończoną całość platońskiej Republiki wydaje się na seryo zagrożoną. Młody filolog lub filozof, gotujący się z ich książek do egzaminów, wyrabia sobie o Rzeczypospolitej błędne wyobrażenie, z którego chyba pod starość się wyleczy, po długich, mozolnych studyach nad tekstem. I jakże temu dziwić się, gdy nawet w podręczniku Ueberwega powszechnie używanym, czytamy, że Platon rychło już pracował nad dialogiem „o sprawiedliwości", potem rozszerzył go w traktat z dziesięciu ksiąg złożony „o sprawiedliwości w jednostce i w państwie"; że dadzą się jeszcze rozpoznać różne części, nie połączone w całość jednolitą i t. d.[5]

Szczęściem nie brak zdań odmiennych a przedewszystkiem tekst Platona świadczy przeciwnie. Kto przeczytał nasze streszczenie wielkiego

dzieła i zwrócił uwagę na sposób misterny, którym autor wszystkie połączył części i jak zawsze do dawniejszej dyskusyi odsyła lub nową zapowiada, niewątpliwie uzna, że „jedność Rzeczypospolitej, jako literackiego arcydzieła, ledwie że potrzebuje obrony." Tak Campbell [6]) sądzi, że każda część posiada swój osobny, stopniowany rodzaj zainteresowania czytelników a mimo umyślnych przerw i zboczeń, lub raczej za ich pomocą, nieustające podnoszenie się i opadanie, jak w tragedyi, ciągnie się przez całe dzieło. Niezależnie od angielskiego filologa, bo w tym samym czasie, Hirzel w pięknej książce „der Dialog" [7]) zajął się tą samą sprawą i wykazał, że argumenty tych, którzy przeczą jedności Rzeczypospolitej nie polegają na żadnej trwałej podstawie, a mogłyby tak samo posłużyć przeciw jedności Fedona lub któregokolwiek innego dialogu. [8]) Fedon n.p. w układzie swoim bardzo podobny do Rzeczypospolitej. Jak ta dwa osobne tematy rozwija „o sprawiedliwości i o państwie", tak on dwie różne kwestye stawia i rozwiązuje: 1° czy mędrzec potrzebuje obawiać się śmierci? 2°, czy dusza jest nieśmiertelna? A także w szczegółach powtarza się ten sam plan budowy. Jeden z nich tylko podnoszę, bo oświetla kwestyę nas tutaj obchodzącą. W obu dialogach dyskusya toczy się zrazu w tonie sokratesowym, empirycznym, bez odwoływania się do idei. Te zjawiają się powoli, zyskują coraz więcej gruntu, w końcu tak wypełniają widnokrąg, jak gdyby tam zawsze przebywały. Ta nierównana sztuka, idąc od faktów codziennych, wszystkim przystępnych, wznieść się do jasnych pojęć rodzajowych, w których grze Sokrates celował, a potem tego samego Sokratesa zrobić rzecznikiem idei pozaświatowych, których z pewnością nie uznawał

w formie, nadanej im przez wielkiego ucznia – ta sztuka przez wielu krytyków nie została ~~czy~~ zrozumianą czy należycie ocenioną a wtedy wydało im się bardzo naturalnem, że Platon dlatego wzory jakiejś nie wymienia, ponieważ jej nie znał. Ten argument ex silentio zupełnie błahy, widocznie ~~wielu~~ imponuje ludziom, skoro tak łatwo uwierzono, że każdy dialog lub kawałek ~~część~~ dialogu, w którym te idee są przemilczane, pochodzi z czasów, kiedy Platon jeszcze o nich nie wiedział. 9) Nie przeczę, że pisarze nowożytni często już w przedmowie ogłaszają wszystko ~~wspominają się o tem~~, co wiedzą i co odkryli, ale Platon był artystą, który ku uciesze swojej i uczniów komponował utwory, według zasad estetycznych. Te zaś wymagają, żeby nie od razu wypowiedzieć wszystkiego, lecz pewne gotować niespodzianki a zwłaszcza główne wnioski wyciągać stopniowo, w świetle nowych argumentów i na tle zmienionej sytuacji. Zamiast podziwiać ten jednolity przebieg akcji, odbywający się według planu z góry obmyślanego, antyunioniści z Krohnem, Pfleidererem, Rohdem widzą w nim raczej ślady, urywki osobistego, wieloletniego rozwoju, później mozolnie, a nie zawsze zręcznie połączone lub zlepione z dawnych skryptów lub wspomnień. 10) Na przeciw tym przypuszczeniom, które czasem ostrożniej, czasem jaskrawiej obniżają wartość wiekopomnego dzieła, utrudniają jego zrozumienie, umniejszają stanowisko literackie i filozoficzne autora, rezumujemy raz jeszcze, ale w formie przeczącej, ich rzekome argumenty –

Nie prawda, że Platon w młodości zamierzał tylko napisać krótką rozprawę czyli obecną (pierwszą księgę „o sprawiedliwości" i tę osobno wydał; ~~pisarze~~ starożytni nic o tem nie ~~przekazali~~ podali ani księga pierwsza, czy z osobna rozważana

czy w związku z innemi, nie może uchodzić za rozprawę samodzielną. Jest tylko wstępem do dalszej dyskusji. (Sam autor w „przedmowie" 4 ją nazywa) 11) Także nie prawda, że Platon coś o komunizmie kobiet i dzieci ogłosił przed r. 492 i że Arystofanes wydrwiwa jego utopię w swoich „Kobietach sejmikujących", granych w tymże roku. 12) Starożytni pisarze nic o tem nie wiedzą. Potem (Nie prawda, że Platon zaraz napisał inną Rzeczpospolitą, streszczoną na początku Timeusza, a obecna zaś jej forma znacznie jest późniejsza od owego dialogu i zupełnie odmienna. Co do tego, także panuje u starożytnych najzupełniejsze milczenie. 13) Tyle o domniemanych faktach, na których opierają swą hipotezę antyunioniści. Jednakże mógłby kto zarzucić, że Rzeczpospolita jest przecież źle zbudowanym dialogiem. Nawet Hirzel, który starannie wykazał i jedność Rzeczypospolitej i misterny jej układ a bez wahania „największym dziełem sztuki" ją nazywa wśród dialogów platońskich, dodaje te dziwne słowa, że właściwie ona nie jest „dziełem sztuki" (Kein Kunstwerk), lecz „sztuką" (ein Kunststück), tak jak w posągu z porfiru podziwiamy wprawdzie sztukę, ale nie rozkoszujemy się nią. 14) (Ten sąd twardy może bardzo na rękę antyunionistom, ale czy sprawiedliwy? Hirzel uzasadnia go spostrzeżeniem, że bogata treść, która jest wykładem obszernego systemu, rozsadza formę dialogiczną, bo nigdy ludzie nie potrafiliby przepędzić razem tyle godzin na rozmowie męczącej, bo zgłębiającej najtrudniejsze kwestye. Dla czego więc Platon, taki niezwykły artysta, nie rozłożył przedmiotu na kilka oddzielnych dialogów? Mógł bez trudności, jak później Cyceron sobie radził, zbierać też same osoby rano i popołudniu, lub przez kilka dni z rzędu. W teorii

to możebne, twierdzi Hirzel, ale w praktyce musiał liczyć się z wyrazami historycznego Sokratesa. Ten raz zacząwszy dyskusję, nie przerywał jej, dopóki nie była wyczerpaną a że w Republice, przez usta ~~Sokratesa~~ jego, nie tylko chciał Platon wyłożyć politykę, lecz cały swój system filozoficzny, musiał dialog powoli zamienić ~~się~~ w monolog. Sokrates w istocie nie dyskutuje z obecnymi, lecz bada dla siebie i ~~wykłada~~ rozprawia a nawet już w pierwszej księdze, tem bardziej zaś w następnych, odpowiada na pytania, które sam stawia lub podsuwa słuchaczom. Zależność od postaci historycznej Sokratesa i bogata treść dogmatyczna, przez niego ~~wykładana~~ rozwijana, rozsadziły formę dialogiczną.[15]

727/26

Należy jednak frazes ten często powtarzany przyjąć cum grano salis. Czytelnik doprawdy nie spostrzeże, żeby w Rzeczypospolitej rozmowa gdzieś urwała się lub obecni przestali ją uważać za rozmowę, do której każdej chwili wtrącać się mogą. Zapewne są dialogi platońskie, pozbawione tej cechy istotnej, które nie są dyskusyą, lecz raczej wykładem, ale nawet na tych nie sprawdza się frazes Hirzel'a, że treść bogata rozsadza formę dialogiczną. Był powinien powiedzieć, że dialogu wcale nie jest, tylko wykład, poprzedzony jakąś konwencyonalną rozmową. Timeusz n.p. przyrzeka, że będzie miał na rejestr wykład. Platon oprawił ten wykład w ramy dialogu, ale tylko na to, żeby módz wyjaśnić, dla czego kilku panów zebrało się u Sokratesa. Pragną wywdzięczyć się jemu za długie, świetne rozprawianie, którem uraczył ich dnia poprzedniego. Teraz każdy z nich będzie miał wykład i mówi pierwszy Timeusz. Wszyscy słuchają, nikt nie przerywa. Gdy skończył, wypada kolej na Krytyasza. Ten mówi w owym dialogu, niestety nie dokończonym. Oczywiście nie są to żadne dialogi, lecz wykłady i trafną zrobił uwagę Ivo Bruns, że wszystkie późniejsze dialogi Platona są regularnie z góry zapowiedziane, zatem przygotowane, zatem chłodne i bezbarwne, gdy przeciwnie dawniejsze, do których przecież Rzeczpospolita zalicza się, są jakoby dziełem przypadku, wynikającem z jakiejś rozmowy, której nikt nie szukał.[16]

Przy Timeuszu i Krytyaszu poświęcimy słów parę pięknej książce Bruns'a. Ale nawet ci, którzy mają to dzieło za rzecz zrośniętą z różnych prac samodzielnych, nie przeczą, że przebieg dyskusyi jest naturalny i logiczny a powód do niej, wedle

fikcyi autora, zupełnie przypadkowy. Sokrates nie przewidywał, że będzie dnia tego na wieczerzy u Kefalosa ani żadnej rozmowy nie szukał. Otóż większość dialogów platońskich z lat młodzieńczych i dojrzałych odznacza się tem znamieniem genialnem, że Sokrates improwizuje rozmowę nad tematem przez innych stawiany, bo zawsze był gotów pomódz każdemu w szukaniu prawdy. Taki był jego zwyczaj codzienny, taki sposób życia, taka misya dziejowa poruczona. A w tem pokazuje się zupełnym Sokratesem, czystym, dowcipnym, wedle potrzeby ironicznym, zawsze dobrym i usłużnym. A gdy zaś chodzi o wielkie prawdy, zapala się i stanowczo zdanie swoje objawia. Takim jest w Rzeczypospolitej, a choć od połowy drugiej księgi owa rozmowa zmienia się w rozprawę, nigdy nie traci wątku, nie robi się nudnym, lecz do końca słuchaczy czaruje. Wprawdzie zapomnieli o kolacyi, którą przyrządzono, i o nocnym pochodzie, na którym być mieli. A nic w tem niezwykłego, bo wielu ludzi z wytężoną uwagą przysłuchiwało się do białego rana podobnym szczytnym rozprawom. A w istocie Sokrates nie wykłada, lecz rozprawia, a że rozprawiał czasem przez noc całą, gdy czuł się natchnionym i znalazł się w sympatycznem towarzystwie, nie był to żaden grzech przeciw estetyce dialogu, bo każda rozmowa zamienia się w monolog, gdy jeden z obecnych zaczyna tak pięknie rozprawiać, że reszta, olśniona jego dialektyką niepokonaną, przysłuchuje się w milczeniu, gotowa tylko wtedy odezwać się, gdy rozprawiający tego zażąda. Czy takie jest usposobienie gości, zebranych w domu Kefa-

losa? Czy robią wrażenie ludzi zajętych rozmową, choć najczęściej rozprawia Sokrates? Czy autor potrafił przeprowadzić do końca to jedyne w swoim rodzaju zadanie? Zdaje mi się, że znawcy, a przytoczyłem ich mnóstwo, jednomyślnie uznali, że Platonowi sztuka ta udała się najzupełniej.[17] Stworzył rozmowę, która co najmniej trwała noc całą a pomimo że przeważnie rozprawia jedna osoba, nie przestaje być rozmową. Jest to największe wśród dialogów arcydzieło.

Kiedy Platon napisał Rzeczpospolitą? Po długich sporach o kompozycję dzieła, pytanie to nie przedstawia żadnej trudności. Jeżeli bowiem, jak okazało się, żadne części dzieła nie powstały w młodości autora, lecz wszystkie noszą na sobie piętno tej samej dojrzałości pod względem stylu i treści, mogła rzecz cała być napisaną tylko, kiedy w pełni sił i poczucia swej misji reformatorskiej, przewodniczył zebraniom Akademii. Przypuśćmy, że pierwsze lata po jej założeniu (w 387 r.) zeszły na wstępnych próbach dialektycznych, na krytycznym przeglądzie systemów, które podówczas panowały w Atenach, na zreformowaniu umysłów i charakterów młodzieży, która przenosiła się do Akademii ze szkół sofistów i retorów. Ale te prace przygotowawcze, jakkolwiek cenne i pożyteczne, a których nieraz wypadało podejmować się na nowo, ile razy tego wymagała potrzeba, były przecież tylko środkiem do wielkiego celu, aby stu-

chaczy dojrzalszych zapoznać z nową teoryą polityczną, po której Platon spodziewał się odrodzenia jednostek i społeczeństwa. Nie zboczymy daleko od prawdy, jeśli koło r. 380 umieścimy początek tych wykładów, stanowiących jądro i duszę całej jego mądrości. Miał wtedy lat 47, był w pełnym rozwoju swojej genialnej osobistości a młodzież zdolniejsza, która od kilku lat zewsząd napływała, była już należycie przygotowaną do zgłębiania teoryi, mającej być odtąd jej wyznaniem wiary. Jest także prawdopodobnem, że równocześnie treść tych wykładów została wcielona w artystyczną formę, którą podziwiamy w Rzeczypospolitej. Jak długo nad nią Platon pracował, trudno oznaczyć; ale niewątpliwie uważał ją za swoje dzieło ukochane i zasadnicze, jeżeli prawdą jest, że do ostatniej chwili życia styl jej wygładzał.[18] Jednakże treść[18] i układ były już od dawna gotowe a pewne allusye do wypadków bieżących każą domyśleć się, że została napisaną jeszcze za życia Dionizego starszego czyli przed r. 367. To zdanie mniej więcej przeważa dziś wśród uczonych.[19]

Ważne jest pytanie: jakie Dialogi wyprzedziły Rzeczpospolitą? Przegląd teoryi chronologicznych przez nas podanych wykazał, że co do następstwa pojedynczych dialogów, jak i Rzeczypospolitej panuje ciągle jeszcze prawie chaotyczna roz-

Inne jest pytanie: jakie dialogi są dawniejsze od Rzeczypospolitej? Odpowiadano, że sokratesowe a wielu dodawało jeszcze dialektyczne, napisane w epoce megaryjskiej.[20] Co do innych, jak Fedrosa, Biesiady, Fedona panuje najpoetyczniejsze zamieszanie, zwłaszcza u antyunicystów. Weźmy n. p. Döringa z r. 1903. Kto według jego książki[21] przygotuje się do egzaminu, powie (mniej więcej), że najprzód pisywał Platon dialogi sokratesowe aż do Gorgiasza, potem w r. 394 Teeteta, nareszcie podróżował. Wróciwszy z podróży pełen doświadczeń, ogłosił Timeusza, Krycyasza i pierwszą edycję Rzeczypospolitej i zaraz potem w r. 392 Fedrosa. W r. 390 otwiera Akademię i pisze Eutydema, Sofistę, Biesiadę a w Fedonie dochodzi do szczytu literackiej i filozoficznej twórczości. Wiele zaś lat później, wśród swoich ostatnich podróży lub zaraz po nich (r. 368-360), skompilował Rzeczpospolitę owę, którą dzisiaj czytamy! Wszystko to może uchodzić za rezultat najnowszych badań, bo znajduje się w dziele niepospolitego uczonego. Książka zaś Gomperza,[22] tylko o jeden rok starsza, także pragnie być na wyżynach ostatnich poszukiwań. a poucza nas, że z początku bawił się Platon w rozmowy sokratesowe (Hippiasz mniejszy, Laches, Charmides, Protagoras), po nich wystawił „gmach wspaniały" Gorgiasza. To mniej więcej już utrzymywał

K. Fr. Hermann.[23] Ale wyprowadza Gomperz coś nowego, na co sławny jego poprzednik nie byłby się zgodził. Twierdzi, że Platon po ukończeniu Gorgiasza wstępuje w epokę nową, samodzielną, różną od poprzedniej, i pisze Eutyfrona i Menona, Biesiadę, Fedrosa, Fedona. Po nich przychodzi kolej na Rzeczpospolitą, największy utwór i najdojrzalszy, ale razem z nią powstają też takie Menexen i Kryton. Dopiero po drugiej i trzeciej podróży sycylijskiej (r. 367–360) zostały napisane Eutydem, Parmenides, Teetet, Kratylos, Sofista, Polityk i t. d.[24] Oczywiście jest to chronologia Hermanna, Zellera i tylu innych wywrócona na opak, tak jak znowu Döring postąpił sobie z chronologią Gomperza. A wątpię, czy stylometrowie, z którymi sympatyzuje Gomperz, zechcą stanąć w jego obronie, bo niektóre jego daty zupełnie przedziurawiły i podarły ich subtelną tkankę.[25]

732/ W tem zamieszaniu ciągle rosnącem a mętnemi falami swemi utrudniającem zrozumienie filozofii platońskiej, pozostaje jednak kilka faktów niewzruszonych, mogących nas uchronić od zbytniego sceptycyzmu. Fakty te wyłożyłem dość obszernie w różnych miejscach tego tomu, a krótka ich rekapitulacya będzie niejako odpowiedzią na pytanie: co napisał Platon przed r. 380 ? gdy zabierał się do zredagowania swojej Rzeczypospolitej. Przedewszystkiem jest niewątpliwą dla mnie data Fedrosa i Lizysa, bo dwa te pisma, blisko spowinowacone, z tego samego czasu pochodzą.[26] Jeżeli zaś Fedros jest pierwszym

dziełem Platona, upada hipoteza, żadnem zresztą stanowczem świadectwem nie poparta, że pisał z początku ~~zrazu~~ niby to same sokratesowe rozmowy. ~~Ale~~ Upada także mnóstwo innych mrzonek chronologicznych, n. p. że Biesiada jest dawniejsza od Fedrosa a ten znowu późniejszy ~~od~~ ~~[illegible]~~, ~~też~~ i doskonalszy od Fedona a nawet od Rzeczypospolitej. 27) Drugim faktem także niewątpliwym, choć ujemnej natury, jest barwa specjalna właściwa tak ~~zwanych~~ dialogom sokratesowych, Nie są zgoła ~~[illegible]~~ żadnego podobieństwa ~~[illegible]~~ do pierwocin literackich, lecz sobią ~~[illegible]~~ po wyższej części ~~drobne~~ wrażenie klejnotów ~~wyszlifowanych~~ stawienne przez autora w dojrzałym już wieku, dla potrzeb szkoły lub dla ~~zabawy~~ uświetnienia zebrań towarzyskich. 28)

733/6 Najważniejszym zaś faktem jest światło, promieniejące z Rzeczypospolitej. Sama świadczy o sobie, że jest dziełem jednolitem, wykończonem, zawierającem w formie wyśmienitej system wszechstronnie przetrawiony. Takie dzieło musi nieraz odsyłać do pism dawniejszych, czasem ustępy z nich przytaczać, jeśli nie dosłownie, to w sposób podobny. Takich miejsc zestawiono wiele i wyprowadzono z nich wnioski, nieraz może zbyt daleko idące. 29) Sformułowałem je niegdyś hipotetycznie, jakoby Fileb, Parmenides, Teetet, Sofista, z jednej ~~[illegible]~~ strony a z drugiej Fedon, Menon, Gorgiasz były wcześniejsze od Rzeczypospolitej. 30) Było to zawsze i jest dziś

jeszcze przekonanie wielu znawców, gdy nie odrzucają, co także wydarza się, którego z wymienionych dialogów. 31) Przy rozbiorze jednak poszczególnych dialogów, wprowadziłem do ogólnej formułki różne restrykcye chronologiczne i niejedną odmianę, które teraz dla wygody czytelnika razem zestawiam, dają mniej więcej taką odpowiedź na pytanie: co napisał Platon przed Rzecząpospolitą czyli przed r. 380?:

1° Twórczość swoją literacką inaugurował Fedrosem jeszcze za życia Sokratesa, a zaraz potem prawdopodobnie napisał Lizysa. Stało się to w r. 402. Fedros jest jakoby szkicem przyszłego systemu i niejedna myśl jego zasadnicza odnajduje się w Rzeczypospolitej. To też większość współczesnych uczonych nie wątpi, że on ją poprzedził. 32)

2° Jest również pewnem, że Fedon poprzedził Rzeczpospolitą a jeżeli Fedon, to i Menon, w nim cytowany. 33)

3° Ani nikt nie wątpi, że Biesiada, napisana koło r. 385 jest dawniejszą od Fedona, zatem i od Rzeczypospolitej. 34)

4° Co do dialogów dialektycznych uważam za niewątpliwe, że Teetet został napisany zaraz po założeniu Akademii (r. 387) a nie zbyt długo po nim Parmenides. Ponieważ Teetet poprzedza Menona, 35) jak wykazałem, a ten znowu Fedona, będzie i. prawdopodobne

następstwo tych dialogów takie: Teetet, Parmenides, Menon, Biesiada, Fedon, Rzeczpospolita.[36] Dwa inne dialogi dialektyczne, Sofista i Polityk, mające być niby dalszym ciągiem Teeteta, powstały daleko później.[37] Na usprawiedliwienie zaś tych, którzy, jak Zeller, dla treści nieraz zbyt elementarnej, zaliczali je do początkowych i przed Rzeczapospolitą umieszczali, posłużyć może domysł, że niezłożone, razem naiwne definicye i drobiazgowe pojęć rozkrawania mogły od początku szkoły służyć do ćwiczeń logicznych a daleko później przez Platona być ułożone w kompletne dialogi.[38] Czy w podobny sposób nie powstał może i Fileb, który nieraz wydaje się być cytowanym w Rzeczypospolitej a jako całość robi wrażenie, że powstał daleko później, wykaże rozbiór tego zagadkowego utworu. Nareszcie Kratyl i Eutydem napisane zostały w pierwszych czasach Akademii, jak wyłożyłem poprzednio.[39]

5. § Tak zwane zaś sokratesowe dialogi, jak je zwykle zowią, są po większej części dawniejsze od Rzeczypospolitej, ale nie dla tego, że od nich Platon zaczynał swój zawód literacki, lecz że po otwarciu Akademii, obok prac poświęconych zasadniczym problemom swego systemu, a przeznaczonych dla uczniów rozwiniętych, nieraz pisywał lżejsze, nawet pobieżniejsze

utwory, aby zadość uczynić wymaganiom towarzyskim, uświetnić n. p. jakiś obchód szkolny, wzpromienić jakąś biesiadę akademicką lub też któremu z młodych przyjaciół, rokującemu wielkie nadzieje, wyjaśnić jakąś kwestyę specyalną, która go w sposób szczególny zajmowała.[40] Że taki pogląd na ten rodzaj dialogów jedynie jest uprawniony i coraz więcej się przyjmuje, dowodzi fakt, że nawet zwolennicy stylometryi, wbrew jej orzeczeniom, niejeden drobny dialog niegdyś do pierwszych zaliczany, przenoszą w czasy, kiedy się już pisała Rzeczpospolita.[41]

Ale czas już pożegnać ten utwór zadziwiający, tyle razy naśladowany a nigdy niedościgniony. Nie tylko forma jego posłużyła za wzór wszystkich późniejszych społecznych „Utopii" lub „Freilandów", lecz sama myśl zasadnicza, że powinni rządzić ludzkością filozofowie, nic nie utraciła z popularności swojej, którą cieszyła się przed wiekami.[42] To wyjątkowe znaczenie niezrównanego dzieła a także powód, że jego streszczenie jest poniekąd najdogodniejszym sposobem uprzytomnienia sobie całej filozofii platońskiej kazały mi niem zająć tak długo uwagę czytelników.[43] A teraz przypatrzyć wypada ważniejszym teoryom etycznym, tak w Rzeczypospolitej, jak gdzie indziej wyłożonym i spróbować, czy odrzucone od

politycznych lub innych względów, artystycznych, wychowawczych i t.p. dadzą się ułożyć w jakiś system zgodny i skończony. Będzie to etyka czysta, zamknięta w sobie. Platon takiéj etyki nigdzie osobno nie wyłożył, dopiero Arystoteles spełnił to arcytrudne zadanie. Ale może zostawił Platon w dialogach swoich dosyć materyału, lub przynajmniéj tyle myśli przewodnich, że bez trudności czytelnik zawsze może wytworzyć sobie jakąś etykę kompletną, w sobie zgodną? Tem pytaniem trzeba nam się zająć koniecznie. Bez jego rozwiązania niepodobna ocenić sprawiedliwie zasług wielkiego myśliciela, który pragnął być przedewszystkiem, aby odrodziła się moralność, nietylko publiczna, lecz i prywatna.

6) Etyka platońska.

Problem moralności rozpadał się u starożytnych na dwa pytania: jaki jest cel człowieka? jakiemi środkami dochodzi się do niego? Sokrates na dwa te pytania odpowiadał zawsze: celem człowieka jest szczęście a środkiem do niego jest cnota. Ale szczęście jest stanem psychologicznym, wywołanym przez posiadanie jakiegoś przedmiotu. Powstało więc nowe pytanie: co daje człowiekowi szczęście zupełne? Sokrates bez wahania odrzekł, że cnota, bo ona jest i środkiem do szczęścia i szczęściem najwyższem. Odtąd zaczęły się rozprawy de summo bono, ciągnące się aż do naszych czasów a nie mniej ożywiony wszczął się spór o cnotę, skoro miała być i drogą jedyną do szczęścia i szczęściem samem. Platon, jako wierny uczeń Sokratesa, z całem wytężeniem geniuszu

Ponury ten pessymizm słusznie razi w tak młodym, i to greckim autorze, a jednak nie ma w nim żadnej przesady; nie oddaje nawet całej zgrozy, przejmującej podówczas serca szlachetne na widok spraw publicznych. Rok 354 był fatalny, nie tylko dla Akademii, lecz i dla Aten. W jednym roku ginie Dion z rąk morderców a szlachetny Ifikrates umiera w Chalcys na wygnaniu, z tęsknoty za ojczyzną. Zgon Diona a nie długo potem restauracya rządów Dionizego II były klęską moralną dla Akademii, bo uniemożebniły na długie lata panowanie filozofii na zachodzie, a śmierć Ifikratesa pozbawiła miasto wielkiego wodza, i to w chwili, kiedy po nieszczęśliwej wojnie z sprzymierzeńcami, legło ono w zupełnej niemocy. On jeden był mógł dźwignąć z upadku ojczyznę i powstrzymać pochód zwycięski Filipa. A także Akademia straciła w nim wiernego przyjaciela.

Jeżeli nowożytnym uczonym charakter polityczny filozofa wydaje się ~~zasługiwać~~ godnym nagany, to przeciwnie starożytni lubili o jego życiu prywatnem szerzyć pogłoski niekorzystne. Pomijam różne miłostki, które prawie wszystkie okazały się czczemi wymysłami;[19]) a ~~przeciw którym~~ daleko poważniejsze jest świadectwo przeciwne, jako umarł bezżenny a nigdy w życiu nie zezwolił na stosunek erotyczny.[20]) Ale zarzucano mu także chciwość, ambicyę, życie zbytkowne, nie dobre postępowanie z przyjaciółmi. Gdyby to ostatnie było prawdą, ciężyłaby na jego pamięci wielka plama, bo filozof bez miłości jest brzydką anomalią w świecie duchów. Mówiono więc, że był dla dawnych współuczniów swoich nieludzką macochą;[21]) że po śmierci Sokratesa chciał zająć koniecznie jego miejsce przodujące;[22]) że w pismach swoich postać mistrza źle przedstawił, nawet obniżył;[23]) że biednego Eschinesa traktował pogardliwie na dworze syrakuzańskim a przez intrygę

nie on zaręcza im trwanie bez granic, lecz wola Najwyższego, będąca przyczyną nigdy nie słabnącą ruchu i życia dla wszystkiego, co jest i co będzie. Na tej prawdzie ~~wzniosłej~~ spoczywa teorya kreacyi w Timeuszu, na niej opiera się także argumentacya w Prawach. Ale w Fedrosie brak takiej bytności Najwyższej, bo występujący tam Jowisz, jest tylko primus inter pares wśród dwunastu; skutkiem tego hipoteza wiecznego samoruchu dusz boskich i ludzkich zawieszona w powietrzu, a co gorsza w ~~kontradykcyi~~ sprzeczności rażącej z wyłożoną tuż po niej teoryą idei. Jeżeli bowiem dusze bez nich obywać się nie mogą, staje się wątpliwą ich niezależność, zatem i samoruch bezwzględny, trwający od wieków.

Wtedy trudno się dziwić, że w Fedonie pominął Platon ten dowód ani do niego nie odesłał czytelników, skoro nie miał zamiaru wykazać, że istnieje Bóstwo, rządzące światem. O tem nikt z obecnych nie powątpiewał. Za to kładzie go w Prawach, gdzie ~~pole~~ występuje przeciw ~~ate~~ niedowiarkom; tam on na miejscu i w swojej formie ~~p~~ ulepszonej zupełnie wystarcza. W Fedrosie jest on ułomny, ~~i niedostatn~~ nie odpowiada swemu zadaniu [5]) a tłumaczę to sobie tem, że autor

Ueber – IV

173 = 174

γ) μέγιστον μάθημα – idea dobrego

Resp. VI. 505 a –
504 b
Phileb. 22
Tim. 28

trudności ! 174 =

5) egzyst. tego

Theaet. 176
Tim. 47 e
Polit. 269 d
Phileb.
Legg. X. 897 .

174 =

6) późniejsz. form. idei wedł. Arystot.

Met. I. 6 XIV. 1 –
Hermod. Simpl. Phys. 54 b – 56 b
redukc. idei do liczb
ἕν = idea dobr. – wedł. Arist.

Ueberw. III

α) pierw. droga w dialek. defini. 173 –
= poznaw. ist:
Resp. 534 b
VII. 537 e

b) druga droga = podział.

β) dedukcya – w matem. 173
wznoszenie się do absolu. w filo:
Resp. VI. 510
VII. 533
Phaed. 101 d

ψ: Resp. 509 – 533 –

A: Przedmio: (173)

νοητὸν γένος (οὐσία), ἰδέαι – μαθηματικά	ὁρατὸν γένος (γένεσις) σώματα – εἰκόνες

B = sposob. poznaw.

νόησις		δόξα
νοῦς (νόησις) ἐπιστήμη	διάνοια	πίστις – εἰκασία –

w Fedrosie. Ażeby jednak to wykazać wobec licznych głosów przeciwnych, należy bezstronnie porównać ważniejsze obu dialogów twierdzenia o sposobie badania prawdy, o granicach, nakreślonych duchowi ludzkiemu, o formie i treści czynności umysłowych, w ogóle o wszystkiem, co w piątym i czwartym wieku przed Chr. aż do reformy Arystotelesa wchodziło w skład dialektyki, wiedzy nie zbyt ściśle określonej, zawierającej w zarodku naszą logikę formalną i materyalną, z rozlicznemi jej gałęziami i naukami pomocniczemi. Możemy ją także nazwać teoryą poznania w najszerszem znaczeniu; przejście do niej łatwe, bo stanowi naturalne dopełnienie psychologii a wykład jej potrzebny, bo wiele znakomitych utworów, Platon prawie wyłącznie jej badaniom poświęcił.

De laud. Epi Varm. et hod. mult. praeclare dicta sunt
et ab [nonnullis qui hic adsunt] ~~hic praesentibus~~ olim ~~disputa~~ scripta celebrata
ut fere nihil addere possim, maxime quum meum non sit ~~modo~~
~~non~~ poesis opera investigare; nisi, quod vero accidere soleat,
lucem afferent [atque] studiis philosophicis. Et quamvis lateat
[sapientia ingens, saepe dissimulata, nunq. ~~...~~ negligenda]
~~in libro. quod haud negligenda~~ in ~~...~~ libris immortalis
Krasicki, res mihi videtur graviori indigere tractatione
quam quae [posset] forte [absolvi] ~~...~~ [intra] ~~...~~ nostri fines convivii.
Nam et exponere deberem quantopere ad civium nostrorum
mores emendandos contulerint et fabulae [viri eminentissimi] ~~Krasicki~~
~~Vel~~ amoenissimae et sermones doctrina [haud ingenioda referti] (et epistulae
perquam elegantes. et tota doctrina socialis enarranda
erit quam Dominus Dorszoli, novus Cato redivivus, antiquo
eloquentior, summa in affabilitate exponit. Quae tamen
minime conveniunt hilaritati convivali. Itaque
unum [extollam] (quod non ~~abhorret~~ ~~discrepat~~ discrepat a poculis, loquendi
venustatem, quam olim Krasickius [avos nostros] ~~nostrates~~ docuit atque
sollerter ac pie colentes, facilius vitae labores tristesque
[fortunae] ~~vicissitudines~~ ~~quas inde a morte Krasicki~~ perpessi
sumus, et tolerabimus facilius et fortasse in melius
permutabimus

Dziwaczna ta estetyka wygląda tak, jak gdyby została wymyślona na poniżenie sztuk pięknych. Ale prawdopodobnie Platon brał ją na serjo a wtedy należy wyznać ze smutkiem, że nie miał jasnego pojęcia o tworzeniu artystycznem, choć sam był wielkim artystą. Gdy pisał Rzeczpospolitę, interes wiedzy, teoretycznej czy praktycznej, górował nad każdem poruszeniem duszy, nad każdą czynnością. Wiedza to oglądanie prawdy. Kto jej nie posiada, nie powinien ani mówić ani tworzyć ani działać, lecz przedewszystkiem poznać prawdę. A prawda nie przebywa w rzeczach doczesnych, lecz wiecznych. Ponieważ sztuki piękne dla swoich tworów potrzebują kształtów zmysłowych i główną do nich wagę przywiązują, bo bez nich zgoła istnieć nie mogą, powstaje między niemi a filozofią teoretyczną antagonizm, kończący się u Platona zupełną tamtych zagładą. To jest cel świadomy, do którego zdąża jego polityka, to przyczyna, dla której piętnuje malarstwo, jako zajęcie, nacechowane fałszem i złudzeniem a wynosi rękodzielnictwo i praktyczne kunszty. Bo te karmią się wprost ideami i według nich wykonywają to, co im polecono, gdy malarz dopiero ich wyroby naśladuje, a zawsze jednostronnie i powierzchownie. 12) Platona między innemi to oburza, że malarz, zrobiwszy obraz szewca lub cieśli, zajętego swoją pracą, sprawia na widzach złudzenie prawdziwego szewca lub cieśli. Zdawałoby się, że to największa dla biednego malarza pochwała i że dobrze zrobił swój obraz. Ale Platon uważa to za rzecz nieprzyzwoitą. ~~bo~~ z jednej strony gawiedź uliczna gotowa uwierzyć, że kto potrafi doskonałego szewca narysować, także zna się na sztuce robienia ~~butów~~ trzewików, a to jest grube złudzenie, z drugiej strony malarz źle zrobił, że zabrał